ADALET

Harry Brighouse



Harry Brighouse; Wisconsin-Madison Üniversitesi'nde siyaset felsefesi profesörüdür. Liberalizm, liberal teoride demokrasi, eğitim ve liberalizm arasındaki ilişkiyi inceleyen alanlarda çalışmaktadır.

Çalışmalarından bazıları aşağıdadır:
A level playing field: the reform of private schools.
School choice and social justice.



epos

© EPOS YAYINLARI-98
İnceleme – 52

Harry Brighouse
ADALET

İngilizceden Çeviren:
Raşit Çelik

Yayıma Hazırlayan:
M. Serdar Kayaoğlu

Kitabın Orijinal Adı:
Justice

Düzelti:
Cem Kaan Gürbüz, Ceren Okur

Kapak Tasarımı: Epos
Uygulama: Cem Kaan Gürbüz

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık:
epos

Baskı ve Cilt:
Sözkesen Matbaası (0.312) 395 21 10, Ankara
İvedik OSB 1518. Sk. Mat-Sit İş Merkezi No: 2/40
Yenimahalle, Ankara

Birinci Baskı, Ankara, Nisan 2016

ISBN: 978-605-4822-12-6

Sertifika No: 16468

EPOS YAYINLARI
GMK Bulvarı 60/20 (06570) Maltepe-Ankara,
Tel.Fax: (0.312) 232 14 70 - 229 98 21
eposkitap@eposyayinlari.com
www.eposyayinlari.com

Harry Brighouse

ADALET

İngilizceden Çeviren
Raşit Çelik



epos

İçindekiler

Önsöz

Adalet, her toplumsal düzenin merkezî erdemlerinden biridir. Adalet, toplumsal örgütlenmenin sürdürülmesi için gerekli olan yükümlülüklerin [*burden*] nasıl dağıtılacağı ve dağıtımdan elde edilen faydalar konusunda son derece önemlidir, çünkü hiçbirimiz ne başkaları tarafından yanlış muamele görmek nedeniyle kötü bir hayattan mustarip olmalıyız ne de başkalarının gördüğü yanlış muameleden fayda sağlamalıyız. Âdil sosyal düzenlemelerde yaşayan pek çok insan için gayet önemli olan çağdaş siyasî tartışmalar, bazen kişisel çıkarların bazen de teknik detayların hâkimiyetinde gibi görünebilir. Bu kitap, toplumsal düzenlemeler söz konusu olduğunda adaleti neyin sağlayabileceği hakkındadır.

Eksiksiz bir anlatım iddiasında değilim: Elinizde bulunan kitapta çağdaş siyaset teorisindeki hâkim adalet teorilerine odaklandım, ama çağdaş literatürün tamamını incelemedim. Buna karşılık, merkezî teorileri temel sorunlara işaret ederek detaylı biçimde tartıştım. Bunun üç nedeni var: Birincisi, sanırım okuyucu, kendisine literatürün büyük kısmının basit ve kısa bir özetinin sunulmuş olması nedeniyle ihtilaflı meseleleri ve bu kitap çerçevesinde özenle oluşturduğumu düşündüğüm çerçeveleri fark edebilecektir. İkinci olarak, kitabı kolaylıkla ulaşılabilir birkaç kitap ve makale odaklı olarak planladım. En iyi girişler bile orijinalin verdiği dolaysız bilginin ye-

rini tutamaz. Üçüncü olarak, okuyucu burada tartışılan literatürün ötesini bir alternatif olarak değil, bir davet olarak kabul etmelidir. Kitabın sonunda ilgili okuyucunun dikkatini çekeceğini umduğum kısa bir literatür kılavuzu sundum.

Teorik seçimlerime üç anlayış rehberlik etti: Birinci olarak, çağdaş siyaset felsefesindeki egemen adalet teorilerinin başlıca türlerini hesaba katan bir sunum. İkinci olarak, siyaset felsefesinin disipliner sınırlarının ötesinde etkili olduğum bu teorilerin versiyonlarını kullanmak. [*Üç*] tabiî sosyal bilimlerdeki ve hatta diğer beşerî bilimlerdeki öğrencilerin Amartya Sen, Martha Nussbaum, Will Kymlicka ve John Rawls'un eserlerine giderek daha fazla âşina olmaları.

Kitabın okunma biçimiyle ilgili birkaç yorum yapmak isterim. Her bölüm, konusunun farklı olması nedeniyle tek başına okunabilir. Fakat kitap başlangıçtan itibaren önceki bölümlerde anlatılan çerçeveye sıklıkla göndermede bulunma üzerine kurulmuştur. Bu durum çağdaş tartışmanın koşullarını yansıtmaktadır – genel olarak izleyen her bir bölümdeki teorisyenler önceki bölümlerdeki teorisyenlere karşılık vermektedir. Ancak sadece 1. Bölüm'ü bu kuralın dışında tutabiliriz; ama siyaset teorisinde acemi olanların bunu yapmasını önermem, çünkü sonraki bölümlerde kullanılan siyaset felsefesi metodu hakkında uzun ve yararlı tartışmalar içerir. Bütün kitabı okuyunuz.

Ama kitabı şüpheci bir şekilde okuyunuz. Çünkü bu kitap adalet teorilerine *bildiğinden şaşmaz* bir giriştir. Tartıştığım teorilerin bazılarının, ihtiyaç duyulan meziyetleri diğerlerinden daha fazla içerdiklerine inandığımı açıkça ifade etmeliyim. Katılmayabilirsiniz – aslında, hoşunuza gideceğini umuyorum. Bu kitap, bir Genel Kültür oyunundaki [*Trivial Pursuit*] çağdaş felsefî adalet teorileri sorularına cevap vermenizi sağlamak amacıyla tasarlanan yavan bir araştırma değildir. Fakat en iyi adalet teorisinin ne olduğunu içeren bir kolektif projede muhakeme yeteneğinizi meşgul etmeyi amaçlar.

Bu kitap yarısı Birleşik Devletler'de diğer yarısı da Birleşik Krallık'ta geçirdiğim yaklaşık olarak dört yıldan fazla bir sürede yazıldı. İngiltere'ye gidiş ve gelişlerim çalışmayı yavaşlattı, ama bana çok farklı türde iki uyarıcı sağladı. Taslağın epey bir kısmını Oxford Belediye Otobüs Şirketi'nin X90 seferinde otururken ve neredeyse tamamını BBC Radyo 2'yi dinlerken yazdım. Alabildiğine kibarlıkları ve otobüsü dolana dolana sürdükleri için X90 şoförlerine ve ayrıca Radyo 2'yi hayal edilebilir en iyi müzik radyosu istasyonuna dönüştürenlere minnettarım. Bu meselelerle ilgili düşüncelerimin pek çoğunun –taslağı okumamasına rağmen– Adam Swift ile sohbetlerimiz sayesinde değiştiğine önemle işaret etmem gerekir, ama ortaya çıkan sonuçlardan kesinlikle o sorumlu değildir. Bu kitaptaki bölümlerin farklı versiyonlarına katlandıkları için Madison Wisconsin Üniversitesi'nde benden Siyaset Felsefesi dersi alan farklı şubelerdeki üst sınıf öğrencilerine, Londra Eğitim Enstitüsü'ndeki Toplumda Değerler yüksek lisans birimi ve siyaset felsefesi okuma grubu öğrencilerine özellikle minnettarım. Kitap Dianne Gereluk, Muna Golmohamad, Kats Katayama, Janet Orchard, Paul Severn, Lorella Terzi, Carrie Winstanley ve meslektaşım Elaine Unterhalter'la etkileşim sayesinde çok daha iyi bir halde. Dale Murray özellikle 4. ve 5. bölümler hakkında değerli yorumlar yaptı. Nezaketi, kuşkucu tavrını daha değerli kılan diğer Polity eleştirmenine olduğu gibi, Michael Blake'e de son derece faydalı yorumları için ayrıca minnettarım. Sinir bozuculuğa tahammül etme modeli olan Louise Knight'a ayrıca teşekkür ederim. En önemlisi, her zamanki gibi, her şey için Lynn Glueck'e ve beni yavaşlattığı için Maddy'e, şimdi de Maisy'ye, minnettarım.

1
Adalete Giriş

Adalet

Adalet hakkında birkaç ayrımla başlamak, bu kitabın konusunu açıkça göstermeye yardımcı olacaktır. Adalet hakkında bilinen ilk metinler bize antik Yunan filozoflarından gelir. Onların zamanında "âdil" [*just*] sıfatını hem şehir devletlerine hem de kişilere yakıştırmak yaygındı. Aslında, "âdil kişi" [*a just man*] ifadesi daha yakın dönemlerde kullanımdan kalktı (sanırım yerini "ahlâklı kişi" [*ethical man*] ifadesine bıraktı). Platon, *Devlet* [The Republic] adlı eserinde geliştirdiği âdil devlet anlayışını sonradan bireydeki adaleti tanımlamakta model olarak kullanır. Kendi kendilerine yetemez olan insanlar, ihtiyaçlarını daha verimli [*efficiently*] biçimlerde karşılayabilmek için diğer insanlarla birlikte şehirlere (devletlere) yerleşirler [*organize*]. Şehir üç sınıftan oluşur – yöneticiler, askerler ve yurttaşlar [*citizen*]. Yöneticiler ve askerlerin özel fonksiyonları ve erdemleri vardır, elbette adalet bu erdemlerin geliştirilmesi ve fonksiyonların iyi uygulanması ile elde edilebilir. O halde âdil şehir, her bir parçanın kendine mahsus rolünü düzgün biçimde yerine getirdiği, serpilen ya da gelişen bir organizma gibidir.

Âdil birey, âdil şehir devleti üzerinden biçimlendirilmiştir. Şehir gibi, ruh da üç kısımdan oluşur – aklî, yürekli ve arz yaratıcı [*appetitive*] kısımlar. Âdil kişi tanımlanırken esas olan,

bireyin şehir devletinin sınırlamalarına ne kadar iyi riayet ettiği değil, bireyin ruhundaki kısımların görevlerini ne kadar iyi yerine getirdiğidir. Yani, ruhun gözüpek kısmı uygun ölçüde cesur, aklî kısmı uygun ölçüde bilge ve nihayet ruhun üç kısmı da ılımlı olmalıdır.

Modern akıl, bir bireyin "âdil"liğini yine o bireyin içsel yapısının devletin adaletini yansıtabilme ölçüsüne bakarak değerlendirmeyi tuhaf karşılar. İnsanları âdil ya da adaletsiz olarak düşündüğümüzde, bu yargıyı onların devlet ile olan ilişkilerine göre belirleme eğilimindeyizdir – yasaları çiğneyen ya da hukukun üstünlüğüne zarar verecek şekillerde hareket edenlerin âdil olmadıklarından şüphe edilebilir. Fakat Platon ve diğer antik düşünürler, adaleti insana dair daha kapsayıcı yönleri ile düşündüler – daha çok "erdem" ya da "gelişme" anlamlarını kastettiler. Her neyse, Platon'un yaklaşımını tanıtmadaki amaç, kişisel adalet konusunu sosyal ya da siyasî adalet konusundan ayırmaktı. Benim bu kitapta modern eğilimleri izleyerek oluşturduğum odak noktada, sosyal kurumların adaleti ya da aksi durumlar yer almaktadır.

İkinci bir ayrım da dağıtımcı [*distributive*] ve cezalandırıcı [*retributive*] adalet arasındadır. Dağıtımcı adalet anlayışı Rawls'un ifadesi ile "toplumsal işbirliğinin yükümlülükleri ve faydalarının" insanlar arasında nasıl dağıtılacağı ile ilgilenirken, cezalandırıcı adalet, toplumsal normları ve hukuku çiğneyenlere uygulanması gereken işlemlerle ilgilenir. Bu durumda sistematik olarak belirsiz olan "adalet", sadece adaletin dağıtımcılığı ya da cezalandırıcılığı konularında konuşan birinin kullandığı bağlamda açıktır. Fakat ikisi oldukça farklı (her ne kadar alâkalı olsa da) konulardır ve burada benim odak noktam, dağıtımcı adalet soruları üzerine olacaktır. Temel soru şudur: Âdil bir toplumu sürdürebilmek için, üretilmiş olan o faydalar çeşitliliği (kaynaklar, fırsatlar ve özgürlükler) ve sorumluluklar (maliyetler, riskler ve özgürlüksüzlükler) nasıl ve ne amaçla dağıltılmalıdır?

Çelişen değerler

Bu soruyu cevaplamak, bizi farklı yükümlülüklerin, faydaların ve değerlerin göreli önemi hakkında hüküm vermeye zorlamaktadır. Değerler hakkında yürütülen kamusal tartışmalardaki yaygın bir strateji, bir kişinin iki değerin bazı durumlarda çeliştiğini ve bir değerin ötekine kıyasla çok daha önemli olduğunu göstermesi durumunda bazı sorunların çözüleceğini varsaymaktır. Fakat bu aslında nâdir bir durumdur. Basit ve yaygın bir görüş olarak, eşitlik ve özgürlük değerlerinin çeliştiğini ele aldığımızda, birini ötekine karşı seçmek zorundayızdır. Bu herhangi bir doğal özgürlük ve eşitlik anlayışı söz konusu olduğunda doğru gibi görünür. Eğer, örneğin Rodney ve Charles eşit derecede iyi durumdalarsa, eşit derecede iyi durumda olmaya devam edeceklerini garanti edersek ve biri, ötekine göre daha iyi durumda olmayı istemezse, o zaman ya onların karşılığı ödenmiş iş ile meşgul olma özgürlüklerini kısıtlamak zorunda kalacağız ya da onların bu meşguliyetten malî anlamda faydalanmalarını (zorunlu olarak vergi koyarak ve gelirleri yeniden dağıtarak) engellemek zorunda kalacağız. Bu durum, mutlak servet eşitliğindeki istikrarsızlığı gösterdiği gibi eşitlik ve özgürlük değerlerinin çeliştiğini de ortaya koyar. Fakat çelişkinin ortaya konulması, ne özgürlüğün daha önemli olduğunu ne de eşitliğin hiçbir şekilde önemli olmadığını gösterir. Her şey göz önüne alındığında, eşitliği sağlamak amacıyla özgürlüğün kısıtlanmasının yanlış olduğunu düşünebiliriz, ama yine de Rodney ve Charles'ın eşit olmayan pozisyonlar için rekabet etmesindense birbirlerinden daha iyi durumda olma isteği ve çabasından kaçındıkları bir dünyanın daha iyi olacağına inanabiliriz. Başka bir deyişle, özgürlüğün eşitliği gölgede bıraktığını fakat hâlâ eşitliğin, ahlâken bir şekilde önemli olduğunu düşünebiliriz. Ortaya konan bu çelişkiye başka bir cevap olarak belli özgürlüklerin son derece önem arz ettiği, fakat öteki özgürlüklerin öncelikli olarak önem arz etmediği ve önemli özgürlüklerin eşitlik adına ihlâl

edilemez, ama önemsiz özgürlüklerin ihlâl edilebilir olduğu söylenebilir. Bu yüzden, örneğin kişiler kendi kararlarıyla daha fazla saat çalışmaktan ya da kendi sermayeleri ile belli riskleri almaktan makûl ölçülerde faydalandıkları sürece ekonomik temsilcileri oldukları özgürlüklerinin yeterli derecede korunduğunu ve kazançlarının bir kısmının diğerlerinin faydası adına yeniden dağıtılmasının ahlâken kabul edilebilir olduğunu düşünebilirdik. Ya da ebeveynleri, çocukları ile aralarındaki o mutlu ilişkilerin keyfini sürmekten alıkoyan her türlü tedbirin kabul edilemez olduğunu düşünebilir, fakat bir kişinin çocuğunu kendi seçtiği bir okula gönderme özgürlüğünün eşitlik kaygımızı bastıracak kadar önemli olmadığını düşünebilirdik.

Eşitlik karşısındaki benzer bir argüman, genellikle verimliliğin önemi ve eşitlik ile çelişkisine vurgu yaparak ortaya konur. Ekonomik eşitliğin tesisi, verimlilik açısından kötü sonuçlar doğuracak olması nedeniyle desteklenmez, çünkü ekonomik eşitlik durumunda emeklerinin karşılığı olarak elde edebilecekleri faydadan yararlanamayacağını düşünen bireyler, daha fazla yenilikçilik [*innovative*] ve üretkenlik için güdülenemezlerdi. Dolayısıyla bu argümana göre eşitlik, bizi eşitsizlik koşullarına göre daha da yoksul bir hale getirirdi.

Aslında, net gelire dayalı görece eşitlikçi ekonomilerin (İsveç, Hollanda ve Almanya gibi) görece eşitlikçi olmayan net gelir ekonomilerine göre (Amerika Birleşik Devletleri gibi) uzun vadede daha kötü sonuçlarla karşılaştığını gösteren sadece çok küçük kanıtlar vardır. Fakat eşitliğin verimlilik açısından kötü olduğuna işaret eden argümanda bir şeyler olmalı: Katı ekonomik eşitlik rejimlerindeki insanların çok da sıkı çalışmayacağına ve üretimi arttırıcı ekonomik riskleri daha az üstleneceklerine inanmak oldukça kolay. Peki, bundan sonrası nedir? Yine de bu iki sebep, adaletin yerleşmesini eşitliğin doğrudan takip etmeyeceği anlamını içermez. Birincisi, eşitsizliğin ekonomik faydalarının eşitsizliğin ekonomi-dışı [*non-*

economic] faydalarına ağır bastığını göstermek zorunda olurduk. İkincisi, fakat bunu yapsaydık bile, eşitliğin hiçbir şekilde önemli olmadığını gösteremezdik – eğer gerçekten bazı ekonomi-dışı faydaları varsa, bunlar adaletin hesaba katacağı faydalar olabilirdi.

Dolayısıyla, daha az önemli olan değerin adalet açısından herhangi bir rolünün olmadığını göstermek için çelişen iki değerden birinin ötekine göre daha önemli olduğunun gösterilmesi yeterli değildir. Herhangi bir adalet teorisinin belirli durumlardaki bir değerin nasıl baskın geldiğini kesin olarak saptayabilmesi için farklı değerlerin göreli ağırlıklarını belirleme görevi söz konusudur. Bu görevin nasıl ele alınacağını bir sonraki bölümde inceleyeceğim ve kitap boyunca da resmedeceğim.

Adaletin pratik anlamlılığı

Adalet hakkında düşünmenin *pratik* bir işareti var mıdır? Bir kinik, gayri demokratik ülkelerdeki yöneticilerin sadece kendilerini iktidarda tutabilecek zorunlu sınırlamalar çerçevesinde ve elbette kendi memnuniyetlerine göre davranabileceklerini belirtebilir. Buna karşılık, demokratik ülkelerdeki politikacılar, kendi menfaatlerinin güvence altına alınması çerçevesinde oy kullanan seçmenleri memnun etmeye çalışır. Böyle bir dünyadaki adalet teorisinin oynadığı rol ne olabilir? Kuşkusuz, olayları etkileme yeteneği genellikle sınırlı kalacak olan bazı idealistler dışında, davranış yönlendiren bir rol değil.

Elbette kiniğin görüşünde bazı doğrular var. Çoğumuz genellikle kişisel menfaatlerimize hiç değilse biraz dikkat eder ve korumaya çalışırız. Fakat kiniğe büyük ölçüde hak versek bile, hem demokratik hem de gayri demokratik rejimlerde sıklıkla tekrarlanan bazı durumların aslında politik aktörlerin bir adalet teorisine başvurmak isteyebileceği durumlar olduğunu gözlemleyebiliriz. Çok açık olarak, gayri demokratik ve istik-

rarsız bir rejimi değiştirebilecek güce sahip olduklarını keşfeden vatandaşlar, pekâlâ kendi menfaatlerinden daha asil motivasyonlar aracılığıyla harekete geçmeye kışkırtılabilirler. Sıklıkla, sadece kendi hareketlerine destek toplamak için değil, fakat kendilerini yönlendirmek amacıyla da adalet düşüncesinin içerdiği bazı idealleri uygulamaya koyarlar: Vâdedilen yeni rejimin, yerine geçeceği rejimden daha iyi, yani daha âdil olduğunu garantilemek için. Onlar nezdinde –benzer durumlarda– adalet hakkında muğlak ve yanlış yönlendirilmiş görüşler değil, sıkıca gerekçelendirilmiş görüşler daha iyidir. Çok belirgin olmasa da, demokrasilerde hayatın normal seyri içinde seçmenlerin ya da çıkar gruplarının kendileri için eşit derecede iyi olan ya da çıkarları ile çok az alâkalı olan politikalar arasında seçim yapmak zorunda kaldıkları birçok durum vardır. Bu gibi durumlarda adaletin onları yönlendirmesine dönük bir engel yoktur.

Fakat kiniğe fazladan hak vermek gerektiği konusunda emin değilim. İnsanların motivasyon yapıları gayet kompleks-tir, insanlar önemli oranda ahlâkî idealler tarafından yönlendirilse de, motivasyonları çıkarları aleyhindeki muhtemel zayiatın önüne geçmeye uygun bir biçimde sınırlandırılmıştır. Eğer ahlâkî ideallerle, kendi yararlarının bilgisi iç içe geçmiş ise insanlar muhtemelen daha etkin ve enerjik olurlar; ama ahlâk ve yarar iç içe geçmiş olmasa bile, birçok insan adaletin gerektirdiği şekilde davranabilir.

Bu konuda bazı tarihsel olayları, özellikle de adalet değerlendirmelerini saf dışı bırakan kişisel-çıkarın bir güç olarak kabul edilmediği ve hatta adalet hakkında felsefî düşünme farkındalığının bile değerli olduğu modern dönemi örnek gösterebiliriz. Daha çarpıcı olarak, Amerikan ulusunun kurucuları Birleşik Devletler Anayasası'nı oluştururken John Locke'un adalet teorisini uygulamaya koydular; Berlin Duvarı'nın yıkılışını takip eden dönemde Doğu Avrupa hattındaki anayasal düzenleme süreci, sadece kurucuların bireysel-çıkar-

ları ya da belli politik destek gruplarını memnun etme hevesleri tarafından değil (her ne kadar bu gibi nedenlerin de bazı etkileri olmuşsa da), benzer şekilde adalet düşüncesinin etkisinde kalmıştı.

Adalet, sosyal bilim ve politika

Adalet hakkında bir kitap neden Sosyal Bilimlerde Anahtar Kavramlar serisine girmeye hak kazansın ki? Sosyal bilimlerdeki fikir ayrılıklarının büyük çoğunluğu doğası bakımından son derece tekniktir; sosyal bilimciler toplumsal süreçleri tanımlamak ve izah etmekle ilgilenirken adalet gibi normatif kavramlara değil, esas olarak açıklayıcı kavramlara ihtiyaç duyarlar. Ama aslında ilginç olan, sebep ne olursa olsun –özellikle politika yapıcıların işine yaramasını umarak sosyal bilimle uğraştığında– mesele birinin ne düşündüğüne bağlanır.

Toplumsal hareketlilik konusuyla alâkalı bazı tartışmaları düşünün. Bilim insanları, toplumsal hareketliliğin sınıf ya da tabakalarla ilişkisinin en iyi nasıl anlaşılabileceği konusunda ihtilaflıdırlar. Bilhassa, göreli ağırlığın meslek tipine, eğitim seviyesine ve gelir düzeyine göre nasıl belirleneceği konusunda ayrışırlar. Bu noktada bariz ve meşru bir kaygı, hatırı sayılır miktardaki değişkenlerin hangisinden sağlıklı veri alabilecekleri konusundadır. Ama birçok değişken hakkında sağlıklı veri alınabileceği beklentisi şöyle bir soruyu dikkate almayı mantıklı hale getirir: Toplumsal hareketlilik meselesi, adalet perspektifi açısından neden önem taşır? Eğer bu soruyu cevaplarken çocukların gayet önem taşıyan gelecek beklentilerinin, ebeveynlerin gelir ve refah düzeyinden etkilenmediğini, ama gelecek beklentisinin ebeveynlerin eğitim düzeyinden etkilenmesi nedeniyle çok önem taşımadığını bulduysanız, o zaman sınıf [kavramı] tasavvuru hususunda gelire eğitimden daha çok ağırlık vermek akla yatkın olacaktır.

Politika yapıcılar politik amaçlar için hangi sosyal bilim

çalışmalarına yer vereceklerine karar verirken adalete özel önem vermeliler. Eğitim Bakanı olduğunuzu ve aniden artan kaynakları en iyi şekilde ve nasıl harcayacağınızı hesap etmeye çalıştığınızı varsayın. Bariz şekilde, bu kaynakları etkili programlara harcamalısınız. Fakat farklı programlar farklı öğrenciler üzerinde farklı sonuçlar doğurmaya meyillidir; tüm öğrencilere eşit faydalar sağlayan bir politikaya (ya da paket politikalar) çok nâdir rastlanacaktır. Eğer adalet, başarı sınırının en altındaki öğrencilerin başarısını azami seviyeye çıkarmamızı talep ediyorsa, o zaman adaletin ortalama öğrenci başarısını azami seviyeye çıkarmamızı talep ettiği durumdan daha farklı bir politika uygulamak gerekebilir. Adaletin başarı sınırının en altındaki öğrencilerin başarısına öncelik vermeyi gerektirdiğini varsayın. O zaman toplam başarıdan ziyade düşük başarılıların fayda sağlayacağına inandığınız politika ve program çalışmalarına görev vermeyi isteyeceksiniz.

Elbette tipik politikacı kamu önünde, çok başarılı olmayanların faydası ile genel fayda arasında bir tercihte bulunduklarını kabul etmek istemeyecektir – politikalarının herkesin faydasına olduğunu iddia etmeyi tercih eder(ler). Bazen politikalarını savunmak için açıkça kural dışı kavramları kullanmayı tercih ederler. Dolayısıyla, örnek olarak, Dünya Bankası'nın yakın zamandaki dokümanları, gelişmekte olan ülkelere müdahaleleri savunurken beşerî ve toplumsal sermaye kavramlarını uygulamaya koymaktadır (örneğin, *bkz.* Dünya Bankası 2001). Beşerî sermaye, halkın bilgi ve becerilerinden oluşur ve ana düşünce halkın eğitimindeki iyileştirmenin ekonomilerdeki üretkenliği de (başka şeyler eşitken) artıracağı yönündedir. Toplumsal sermaye, yüksek işlem ve izleme maliyeti dışındaki hassas sözleşmeler aracılığıyla halkın üretken etkileşime dâhil olmalarına imkân sağlayan, insanlar arasında karşılıklılık ve güven ilişkilerinden oluşur; ana düşünce yüksek dereceli toplumsal sermayeye dayanan ekonomilerin daha üretken ve dolayısıyla hayat kalitesinin de daha iyi ola-

cağı yönündedir. Deneysel olarak gözlemlenebilen ve her iki-si de son derece önemli kabul edilen beşerî ve toplumsal sermayelerle ilişkili muhtemel politikaları, sadece bu sermayelerin gelişimlerini kullanarak savunmak bile cezbedicidir. Fakat beşerî sermaye stoğunu çoğaltma görevini düşünün. Farklı politikaların insanlar nezdindeki etkileri farklı olacaktır. Örneğin, toplam beşerî stoğun kısa ile orta vadede azami seviyeye çıkarılması, yerli entelektüel ve teknokrat elite odaklanmayı ve onların başka ülkelere göçlerinin engellenmesi (ve sermayelerini ellerinde tutmaları) için yeterli düzeyde maddî teşvik sunmayı içerir. Bu, toplumda en az avantajlı durumda olanlar için asgari fayda sağlar, ama yine de savunulabilir. Fakat savunulabilir olup olmadığı adaletin kaynakların dağıtımı, eğitim vb. konularda ne talep ettiğine bağlanacaktır. Bazılarının faydasına olma ile diğerlerinin faydasına olma arasındaki ölçüp biçmeye dayalı değiş tokuş kaçınılmazdır. Çoğu politikacı gerçek dünyanın ölçüp biçmeye dayalı değiş-tokuşlar içerdiğini kişisel olarak gayet iyi bilir ve memurlar kendilerini yöneten politikacıların ölçüp biçmeye dayalı değiş-tokuş taleplerine yoğunlaşırken dikkatli olmak zorundadırlar. Ama onlara değişkenlerden hangisinin önemli olduğunu söyleyecek bir normatif adalet teorisi olmadan, bulmaları gereken bilginin ne olduğunu bilemezler.

Kitabın planı

Kitap aşağıda gösterildiği şekilde devam etmektedir. İkinci Bölüm'de adalet teorileştirmesi konusundaki bazı metodolojik meseleleri tartışacağım. Eğer iddia ettiğim gibi amaç bir değerler kümesindeki ilişkileri göstermek ise, bunu nasıl yapabiliriz? Kesinlikle, deneysel veri toplamak ve bu veriler arasındaki ilişkileri izah eden hipotezler formüle etmek yoluyla değil. Bu bölümde, siyaset felsefecilerinin adalete bitişik düşünmek için kullandığı bazı metotlara işaret edip onların kullanımlarını savunacağım. Teorileştirme açışından bir sı-

nırlamayı da ayrıca savunacağım – bir teorinin insan doğasının verili sınırlarında neyin uygulanabilir olduğu hakkındaki varsayımları gerçekçi olmalıdır.

Üçüncü Bölüm'de, John Rawls'un hakkaniyet olarak adalet [*justice as fairness*] teorisini tanıtıp tartışacağım. Bu en uzun ve en zor bölüm, ama hem uzunluktan hem de çetrefilden kaçınamayız. Rawls'un teorisi 1960'larda geliştirildi ve ilk olarak 1971 tarihli *Adalet Teorisi* [A Theory of Justice] adlı kitabında enine boyuna savunuldu. O zamandan beridir İngiliz dilinde yazılmış tüm adalet teorileri meseleyi Rawls'un belirlediği çerçevede işlerler. Bir teorisyen, Rawls'un söyledikleriyle kesinlikle karşıt görüşte olsa bile nedenlerini açıklamak zorundadır. Dolayısıyla, bu metinde Rawls'un teorisini tam anlamıyla kavrayacak bir giriş bölümü olmalıdır.

Dördüncü Bölüm'de, Amartya Sen ve Martha Nussbaum tarafından geliştirilen "kapasite" [*capability*]* yaklaşımına bakacağım. Kapasite yaklaşımı esas olarak farklı ülkelerin birbirlerine oranla ne derece iyi durumda olduklarını değerlendiren gayrisafi millî hâsıla ve diğer gelir-temelli ölçme yöntemlerine alternatif olarak geliştirildi. Sen'in anlayışına göre, para insanların gerçekten ne derece iyi durumda olduklarına dair her zaman iyi bir gösterge değildir. Ona göre, insanların gerekçeleri ile değerli buldukları şeyleri yapma özgürlükleri daha iyi bir gösterge olabilir. Fakat Sen, bunu ifade ederken normatif bir nokta –adalet açısından neyin önemli olduğuna dair bir düşünce– geliştirir. Bu bölümde Sen'in argümanları incelenmektedir.

---

* '*capability*' (–approach): Türkçe çevirilerde "*erişebilirlik*", "*yetkinlik*", "*yapabilirlik*" (–yaklaşımı) olarak da kullanılmaktadır.
Bireylerin mallarla olan ilişkisinden ziyade, malların eşitliğini dikkate alan iktisatçı eşitlikçilik söz konusu olduğunda Sen kapasite (*capabilities*) kavramını öne sürer. Bu tam olarak sahip olunabilen veya ulaşılabilen mal ve hizmetleri kullanabilme ve "verili" bireysel-sosyal haklardan yararlanabilme, bunlara ulaşabilme kapasitesini içerir. Sen'in yaklaşımında, bireyin seçim kapasitesinin yeri özeldir. –*ed.*

Üçüncü ve dördüncü bölümlerde incelenen teoriler, görece serbest emek ve sermaye piyasası ekonomisinin işleyişinden bekleyeceğimiz ekonomik sonuçlardan daha uzak şeylerin önemli ölçüde yeniden-dağıtımını gerektirmektedir. Özellikle, her iki teori de halkın menfaatlerine dönmenin çeşitli yollardan sınırlanmasını gerektirmektedir. Beşinci Bölüm, bu ikisi gibi büyük çapta yeniden-dağıtımcı görüşe karşı çıkan iki teoriyi ele alır. Milton Friedman, demokratik bir toplumdaki özgürlüğün rolüne ilişkin kurallara uygun bir anlayışın yeniden-dağıtım kapsamını ciddî derecede sınırlandırdığını savunurken, Robert Nozick, kişilere saygı meselesinin, bireylere kendi üretim faaliyetlerinden faydalanmalarına izin vermemizi zorunlu kıldığını savunur: "vergilendirme ile zorla çalıştırmanın değerinin eşit olduğunu" söyler.

Beşinci Bölüm'de ele alınan klasik liberal ve liberteryen [*libertarian*] teoriler, Rawls ve Sen tarafından savunulan eşitlikçi [*egalitarian*] teorilerin eksik bireyciliğinden yakınırken, Altıncı Bölüm'de ele aldığım grup hakları teorisyenleri, bu teorilerin fazlasıyla bireyci olduklarını iddia ederler. Bu bölümde, adaletin hem grupların hem de bireylerin bazı temel hakların taşıyıcıları olmalarını zorunlu kıldığını ve bazı durumlarda kimi grupların, öteki grupları içermeyen haklar konusunda yetkili olabileceğini savunan argümanları inceleyeceğim. Farklılaştırılmış grup hakları [*grup-differentiated rights*] konusunda çalışmaları tüm dünyada politikayı yönlendirenler ve sivil toplum kuruluşları üzerinde son derece etkili olan Will Kymlicka'nın eserine ayrıntılı olarak bakacağım.

Yedinci Bölüm'ün odağı teorik olacak. Yukarıda belirttiğim çekişen teorilerden temel nitelikli bazılarını sunduktan sonra, bu teorilerin gelişmiş toplumlarda herhangi bir biçimde ortaya çıkan üç politik soruya nasıl uygulandığına inceleyeceğim. Birincisi, doğrulayıcı eylem – tarih boyunca ezilmiş grupların üyeleri işe ya da yüksek öğrenime girişte öncelikli olmalı mı? İkincisi, eğer devletin sosyal hareketliliği teşvik

etme zorunluluğu olsaydı bunun ölçüsü ne olur sorusu ile ilgilenecek. Üçüncüsü ev halkı arasında iş bölümü ve kadın ile erkek arasında gelir eşitsizliği hakkında olacak. Bu çekişen teorilerin her biri, bu sorulara nasıl cevap verdiği ya da vermesi gerektiği konusunda test edilecek.

Yedinci Bölüm bir sonraki bölümün yolunu açacak. İncelediğim teorilerin büyük çoğunluğu prensipte insan aktivitelerindeki bazı alanların adalet standartlarına göre değerlendirilmemesi gerektiğini ve temelde özel olarak ele alınması gerektiğini kabul eder. Yedinci Bölüm'de ortaya çıkan uyuşmazlıkların birçoğu, ele alınan teorilerin ne tür davranışların ve problemlerin özel alanda kabul edilmesi gerektiğine dair farklı görüşlerini ortaya çıkarmaktadır. Dolayısıyla, Sekizinci Bölüm'de ise özel/kamu ayrımını ele alacağım, ama bunu çekişen ana teoriler aracılığıyla değil, daha çok problematiğin görüldüğü bazı girişimlere bakacağım. Özellikle G. A. Cohen'in, Rawls'un görüşü olan adaletin birincil konusunun (bireylerin tercihleri ve eylemlerinden ziyade) toplumun Temel Yapı'sı olduğu itirazına ve Nancy Fraser'in dağıtımın ve tanımanın [*recognition*] değerini ilâve etmeye çalışan teorisini inceleyeceğim.

Sonuç bölümünde, ele alınan birçok teorinin ortak paydasını belirtecek ve ayrıca adalet üzerine bazı muhafazakâr düşünceleri inceleyeceğim.

2
İdeal Teori ve Kurumsal Uygulanabilirlik

Birçok öğrenci, siyaset felsefesi ile ilk karşılaşmasında onu sinir bozucu bulur. Siyaset felsefesi aşırı soyut ve teknik görünebilir. Bazen zor olma hatırına zor gibi görünür. Eğer siyaset felsefesine güncel siyasî sorunlarla ilişkilenmek için gelirseniz hayal kırıklığı yaşayabilirsiniz. Siz küreselleşme, cinsiyet eşitliği, az gelişmiş ülkeler, kapitalizm gibi konularla ilgili iken filozoflar sadece hakların doğası, hangi malların eşit dağıtılması gerektiği ya da haklar ve sorumluluklar arasındaki ilişki ile ilgili görünür. Hatta filozoflar, teorilerinin yaşadığımız dünya için ima ettiği anlamla genellikle alâkasız görünürler.

Eğer böyle hissediyorsanız halinizi anlarım – ve bu kitabın temalarından biri de siyaset felsefecilerinin siyaset kurumları ile bazen göründüklerinden daha çok alâkalı olmaları gerektiği fikridir. Fakat sadece *bir miktar* anlarım. Aslında, siyaset teorisi dersinde karşılaşılan ve çalışmaları fazlasıyla soyut olan filozoflar, teorilerinin gerçek dünya için ne anlama geldiği konusunda detaylıca yazmaktan geri kalmazlar. Siyaset felsefesinin nasıl yapıldığını öğrenmenin en iyi yolu, nasıl yapıldığını *izlemektir* ve bu kitapta, siyaset felsefesi teorilerinin nasıl geliştirildiği ve neyi savunduğu hakkındaki yorumlarla birlikte, adalet konulu önemli teorilerden de bir seçme sunacağım. İlk olarak, yaygın kullanılan bazı felsefî metotları tanıt-

mak, kullanımlarını savunmak ve ardından da gerçek dünyayı dikkate almanın teorileştirmemizi nasıl sınırlandırdığına bakmak istiyorum.

Felsefe nedir? Felsefe, basitçe dünyaya dair gözleme dayalı veri biriktirmek ve veriler hakkında üretilen hipotezlerle cevaplanamayacak sorular ve cevaplara ilişkin sistematik çalışmadır. "Dünya düz mü?" felsefî bir soru değildir, çünkü nihayetinde gözlem yoluyla cevaplanmak zorundadır. Buna karşın, "Bilginin doğası nedir?" felsefî bir sorudur. Elbette tecrübelerimiz olmadan bunu cevaplayamazdık (canlı olmazdık), ama bu sorunun cevabı gözleme dayanmaz. Elbette ki felsefî soruların kesin cevapları olabilir; bunlar doğruluğa [*truth*] dayalıdır, ama doğruya ulaşmanın yolu deneysel değil, teorik akıl yürütmeden geçer. Ahlâk felsefesi, felsefe içinde hayatımızı nasıl yaşamalıyız, iyilik nelerden meydana gelir gibi sorulardan oluşan bir çalışma alanıdır. "Mutlu bir insan hayatını tesis eden nedir?", "Eylemlerimizin değerini belirleyen sonuçları mı yoksa arkasındaki motivasyonlar mıdır?" ve "Değeri, kişilerin karakterleri mi yoksa koşullar mı taşır?" gibi geniş ve genel soruları kapsadığı gibi, "Kürtaj ahlâken doğru mudur?" ve "Yalan söylemenin hiç haklılık payı var mıdır?" gibi bazı kısmî soruları da kapsar.

Adaleti teorileştirmek, diğer insanlara sosyal kurumlar aracılığı ile nasıl ilişkilendiğimizle ilgilenen ahlâk felsefesinin bir alt alanının kapsamına girer: Siyaset felsefesi. Adalet teorileri bize, sosyal kurumları oluştururken, onları iyileştirirken ve onlarla yaşarken hangi prensiplerin bize kılavuzluk etmesi gerektiğini söylerler. Peki, bu meselelerle ilgili sonuçlara nasıl varırız? Metot, takip eden sayfalarda ele alınan filozofların büyük çoğunluğunun tartıştığı, John Rawls'un *düşünsel denge* [Reflective Equilibrium] diye adlandırdığı metot olacak. Bu metot bizi ortaya koyduğu yol ile bir adalet teorisi oluşturmaya davet eder. Belli durumlar hakkında değerlendirilmiş yargılarımızı listeleriz ve sonra tümünün beraberce tutarlı olup

olmadığına bakarız. Tutarsızlık bulduğumuz yerde, (mesela, ulaştığımız yargı üzerinde bencil baskı unsurları olduğundan şüphelendiğimizde) kendimizden en az emin olduğumuz yargılarımızdan vazgeçeriz. Buna ek olarak, karşılanabilir olduğunu düşündüğümüz bir prensipler listesi çıkarır ve tutarlılık açısından inceledikten sonra yine yargılarımıza en az karşılık gelen maddeleri eleriz.

Sonra, bu belirli yargılara ve prensiplere birbirlerinin ışığı altında bakarız. Herhangi bir tutarsızlık var mıdır? Bazı prensipler, değerlendirilmiş yargıların ağırlığı altında mı ya da tam tersi, akla daha az mı yatkın görünüyor?

Tabiî ki, bu metot iyi ihtimalle bize, tutarlı bir yargılar grubu verecektir. Fakat çıkarımlarımızın bu kolektif süreç boyunca doğruluğuna, birbirlerine benzer rasyonel kanunlar [*canon*] ile bağlı olan diğerleriyle iletişimine güvenebiliriz. Diğer insanlar farkına varamadığımız değerlendirmeler sunabilirler; kendi yargılarımızın zayıf tarafları hakkında bizi uyarabilirler; bizi daha iyi ve güçlü düşünmeye zorlayabilirler. Aksi halde, yani, büyük ölçüde uzlaşamayacağımız insanlarla belirli noktalardaki sonuçları içeren birleşme durumunda, yargılarımızdan daha fazla emin olmalıyız. En doğru adalet teorisine ulaştığımız konusunda hiçbir zaman emin olamayız. Ama bu metot bize, en azından bir miktar ilerleme kaydetmenin yolunu sağlamaktadır.

"Belirli durumlar hakkında yargılar" ve "prensipler" ile neyi kastediyorum? Korkarım bana pek uymayan bir otobiyografik örnek yardımcı olacaktır. 1970'lerin sonlarında benimle aynı siyasî görüşteki İngiliz gençleri arasında yaygın, ama teorik olmayan bir görüşe sahiptim; ırkçılara ya da anti-sosyal görüştekilere ifade özgürlüğü vermenin hiçbir sebebi olmadığı ve hükümetçe de [*government*] saldırgan kabul edilen filmlerin sansürlenmesinin tamamen uygun olduğunu düşünürdüm. Dolayısıyla kabul ettiğim temel prensip şöyle bir şeydi: "Bir söylem anti-sosyal yapıdaki bazı nesnel ölçütleri

karşıladığında, hükümetlerin ifade özgürlüğünü sansürleme gücü olmalıdır." Bir sabah radyoyu açtığımda Jimmy Young'ın (bir DJ) İngiliz Kilisesi yerel papazı ile yeni filmlerden biri olan *Rimbaud*'nun yerel sinemalarda gösteriminin yasaklanması ile ilgili mülakat yapacağı anonsunu duydum. Buna tepkim hakaret oldu – "Nasıl olur da bu işgüzar başkan büyük homoseksüel Fransız şairi Rimbaud hakkındaki bir filmi yasaklamaya çalışır?" (Bu yargı bireysel bir durum hakkındaydı: "*Bu* filmi sansürlemek yanlıştır.") Fakat tartışma başladığında ortaya çıktı ki papaz homoseksüelliğin resmedilişine değil, aşırı şiddetine karşı çıkıyordu – tabiî ki, *Rimbaud* değil *Rambo* diye adlandırılmış ve Sylvester Stallone (Rimbaud için eksantrik bir seçim olurdu) star yapılmıştı. Film tamamen homoseksüelliğe ya da şiire referanstan yoksundu ve eğer papazın bu konuda kafası karışık olmadığını görmüş olsaydım, papazın dediği her bir kelimeye katılabilirdim. (Burada, sahip *olabilirdim* bağlamındaki bireysel durum hakkında yargı: "*Bu* filmi sansürlemekte sorun yoktur.") Aslında, bu iki bireysel durumu göz önüne alınca prensibim ve yargılarım arasında çelişki yoktu; ama prensibim ve iki yargımı bir arada düşünmeye zorlandığım noktada fark ettim ki, o prensibe tutunabileceğim sağlam bir temelim yoktu ve şimdiye kadar ifade özgürlüğü hakkında çok daha fazla liberal (ve diyebilirim ki rasyonel) bir tutumum olmuştu.

Belirli durumlar hakkında yargılarımızı nasıl yalıtabiliriz? Çoğunlukla şeyler hakkında bir diskjokey aracılığıyla düşünmeye zorlanabilecek kadar şanslı değiliz. Adaleti teorileştirme konusunda iki metot yaygındır; ikisini de târif etmeye çalışacağım. Birincisi düşünce deneyidir. Düşünce deneyi hayali yaratıcılık eğilimindedir; bir teorisyen, bir prensibi uygulamanın kabul edilemez sonuçlar doğurduğu bir durumu ya da daha önce tutarlı olduğunu varsaydığı iki yargının artık çeliştiği bir durumu tasavvur eder. Genellikle düşünce deneyinin gerçek-yaşam durumlarıyla her bakımdan benzeşmesi bekle-

nir, ama bazı yargıların gerçek-yaşam durumlarına uygulanamaz olduğu görülür. Ahlâk felsefesinde en meşhur ve bence en muhteşem düşünce deneyi örneği Judith Jarvis Thompson'ın "*Kürtaj Savunusu*" ["A Defense of Abortion" (1971)] adlı makalesindeki "kemancı" durumudur. Thompson bu benzetmede tecavüz sonucu hamile kalan bir anne adayını ve kürtaj problemini kullanır ve şöyle devam eder: Meşhur bir kemancı çok nâdir görülen bir kan hastalığı yüzünden ölmek üzeredir ve sadece seninle (okuyucu) kemancı belli bir süre (diyelim ki dokuz ay) birbirinize bağlanırsanız, kemancı senin vücudunu kullanarak kendi böbreklerini arındırabilecek, iyileşebilecektir. Başka hiçbir kimse yapamaz – çünkü varsayalım ki, bir kan grubuna dünyada sadece kemancı ve sen sahipsiniz. Bir Müzik Severler Topluluğu, seni kaçırmayı ve seni kemancıya bağlamayı kendine vazife edinir. Uyandığında kendini kemancıdan ayırarak çekip gidebilecek şekilde bulursun. Thompson, kemancının seni kendine bağlı tutma hakkının olup olmadığını sorar ve birçok okuyucusunun "hayır" diyeceğini farz eder. Fakat bu durum ile tecavüzden kaynaklanan kürtaj durumu arasındaki fark nedir diye sorar. Anne adayı fetüs tarafından kullanılmaktadır ve bunu sadece onun için yapacaktır. Anne adayının tercih yapma şansı olmamıştır, çünkü o başka birisi tarafından bu duruma itilmiştir (herkesin kabul edeceği gibi, fetüs tarafından değil; aynı şekilde kemancı seni kendisine bağlanmaya zorlamadı). Dolayısıyla, kürtaj en azından tecavüz durumunda yanlış değildir.

Thompson kürtajın daha geniş kapsamda müsaade edilir olduğunu göstermek için başka düşünce deneyleri de uygular; ama ben özellikle bu düşünce deneyinin ne gösterdiğine odaklanmak istiyorum. Thompson'ın makalesini anlatırken, kürtaja karşı olan büyük çoğunluktaki öğrencilerin kürtajın kabul edilir olduğuna dair ikna olmadığını gördüm. Fakat Thompson'ın makalesi, kürtaj hakkını göstermekten çok başka bir şeyi göstermeye yöneliktir: Kürtajın kendisi ile alâkalı

yanlış olan ne varsa, fetüsün yaşama hakkıyla hiçbir alâkası yoktur. Kürtaj hakkının hem savunucuları hem de karşıtları fetüsün yaşama hakkı olup olmadığı üzerine argüman oluştururken, Thompson daha en başından fetüsün yaşama hakkı olduğunu kabul eder. Onun düşünce deneyi çok çarpıcıdır, çünkü fetüsün durumuna benzeştiği varsayılan kemancı bir yetişkindir ve tipik bir yetişkinin sahip olduğu tüm haklara ve ahlâkî statülere sahiptir. Kemancıyı bırakıp gitme yetkimiz var dediğimizde, bunu onun kesinlikle yaşama hakkı olan bir yetişkin olduğunu, bırakıp gittiğimizde öleceğini ve en can alıcısı, onun ölmesi halinde bile onun yaşama hakkını çiğnememiş olacağımızı bilerek yapıyor olacağız. Kürtaj hakkı karşıtları, fetüsün ve kemancının yaşama hakkı olduğuna inanırlar. Thompson'ın düşünce deneyi tarafından kürtajın yanlış olduğu düşüncesini terk etmeye zorlanmazlar, hamileliğin tecavüz nedeniyle ortaya çıkması durumunda bile – ama eğer kemancıyı bırakıp gitmenin müsaade edilir olduğunu söylerlerse, kürtajın yanlışlığını savunmak için fetüsün yaşam hakkı fikrinden başka bir temel aramak zorunda kalacaklardır. Kişisel tecrübeme göre, öğrenciler inandıkları şeyleri savunmak için başka temeller bulma konusunda oldukça ustalar. Fakat terk ettikleri temel, kürtaj karşıtı hareketin ana sloganı: "Yaşam hakkı". Elbette fetüsün yaşam hakkı var, ama bu kürtajın neden yanlış olduğunu açıklayamaz.

Bu örneğin üzerinde durdum, çünkü bu örnek, düşünce deneyinin hem gücünü hem de sınırlarını kolayca göstermektedir. İyi düşünce deneyleri güçlüdür, çünkü bizi daha önce varsaydığımız yargıları sorgulamaya zorlarlar ve bize bu yargıların temelsiz olduğunu gösterirler. Bambaşka prensipler arasındaki çelişkilerin altını çizmede özellikle güçlüdürler. Thompson'ın aklındaki, yaygın bulunan belirli bir düşünceler kombinasyonudur ve bunların sürdürülemeyeceğini düşünür:

(a) Kadınların kürtaj hakkı olmadığı düşüncesi;
(b) insanların yabancılara yardım için kapsamlı sorumlulukları-

nın olmadığı düşüncesi ve

(c) insanların kendi bedenlerini kontrol bağlamında güçlü haklarının olduğu düşüncesi.

Thompson bu düşüncelerden üçüncüsüne katılır ve makalesinde sanki ikincisine katılıyormuş gibi görünür; ama eğer bu ikisine katılırsanız birincisine tutarlı olarak tutunamayacağınızı gösterir.

Düşünce deneyleri sınırlıdır, çünkü sadece neyin doğru neyin yanlış olduğu hakkındaki aslî sonuçları desteklemeyi değil, yalnızca bazı kesin akıl yürütmelerin bu aslî sonuçları destekler ya da desteklemez olduklarını gösterirler. Dolayısıyla belirli yargıların yalıtılmasına uygun gelen öteki ortak metodun tartışıldığı belirli gerçek-dünya durumları ve dava çalışmalarıdır. Örneğin, ABD-merkezli siyaset teorisyenleri, öteden beri süregelen Anayasa Mahkemesi davalarında sunulan değerlendirmeleri inceleme geleneğine sahiptirler: Aslında, Birleşik Devletler'de düşünceyi ifade özgürlüğü hakkının içeriği konusundaki teorileştirmelerin büyük çoğunluğu (aşağıda biraz daha fazla bahsedeceğim), mahkemenin önce ifade özgürlüğü kısıtlamaları koyduğu ve sonra, derece derece kaldırdığı sınır davalarında sunulan değerlendirmelerle doğrudan ilişkilidir. Bir dizi dava, vicdan özgürlüğünün anlamı ve kapsamı hakkındaki teorileştirmenin temelini oluşturur (Bkz. Galston 2002; Weithman 2000). Böyle zengin fikir kaynaklarından yoksun ülkelerde pratiğe dönük siyasî dilemmalar, sıklıkla siyaset teorisyenlerinin üzerinde derinlemesine düşünebilecekleri çalışmaları ortaya çıkarırlar. Ebeveynlerin kendi çocuklarının yararına davranmalarına ne dereceye kadar izin verildiği sorularını araştıran yakın tarihli bir kitap, sonradan İngiliz İşçi Partisi'nde üst düzey siyasetçi olan Harriet Harman'ın kendi çocuğunu seçkin kabul edilen bir bilimsel okula gönderme kararını savunmak için ortaya atılan değerlendirmeleri sorgular (Swift 2003); diğer teorisyenler, sağlık hizmetlerinin mikro ve makro seviyelerde dağıtımı hakkında ka-

rarlar almak için sunulan kamusal akıl (Buchanan ve ark. 2000; Daniels 1985), belli savaşların meşruluğu (Moellendorf 2000; Walzer 1977) ve çok dilli uluslarda hükümetlerin azınlıkların dili için ne yapmaları gerektiği hakkında anlaşmazlıklar (Kymlicka 1995) üzerine düşünmeyle başlarlar.

Birçok teorisyen bu iki metottan biri ile çalışmaya yönelse de, ikisi de son derece değerlidir ve birbirlerini tamamlarlar. Bir sonraki kısımda ayrıntılarını vereceğim bir algıya göre, siyasî prensipler iyi kabul edilebilmeleri için uygulanabilir olmalıdırlar. Gerçek-dünya durumları, teorisyeni gerçekliğe dayandırmaya ve bizde neyin uygulanabilir olduğu hakkında bir algıya (ama sadece bir algı) sebep olmak için yardım ederler. Aynı zamanda, yalnızca durum çalışmaları ile uğraşan teorisyenler, kolaylıkla neyin yapılabilir [*feasible*] olduğu konusundaki çok sınırlı bir algı hatasına düşerler: Örneğin, bazı Amerikalı demokratik teorisyenler, çağdaş Amerikan hayatına özgü koşulların nihaî ideallerimizi sınırlaması gerekirmiş gibi konuşurlar. Yanılırlar: Daha iyi bir Amerika'ya ulaşmak için neyin iyi bir strateji olacağını pekiyi sınırlandırabilirlerdi, ama bizim nihaî prensiplerimizi sınırlandırmazlar (Galston 2002). Düşünce deneyleri metodunun neredeyse tam tersi avantajları ve güçlükleri vardır. Metot olarak düşünce deneyi, felsefenin neyin yapılabilir olduğu ile ilgilenmek zorunda olmayan kural dışı [*non-normative*] alanlarında geliştirildi, dolayısıyla bu metot yanıltıcı olabilir: Fiziksel ve dolayısıyla tarihsel olarak mümkün olmayan şeyleri düşünme imkânımız vardır; apaçık bunu yaptığımız zaman herhangi bir yapılabilirlik sınırlaması gözlemlemeyiz. Diğer taraftan, düşünce deneyi dikkatle kullanıldığında gözümüzü maskelenmiş imkânlara doğru açar.

Her iki metot da son derece soyut ve teknik görünebilir ve okuyucuları bu bölümün başında bahsettiğim durumun içine çekebilir. Dolayısıyla, dünyaya dikkat çekmenin önemini açıklamadan önce, felsefî düşünmenin önemini savunmak is-

tiyorum. İfade özgürlüğü hakkında tekrar düşünün. Büyük çoğunluğumuz bunu, âdil bir toplumun korumak zorunda olduğu temel bir hak olarak düşünürüz. Ama bu nedir ya da, daha doğrusu, hangi ifadeyi korur? Bu kesinlikle *her* ifadenin korunması gerektiği demek değildir. 1980'li yıllarda İrlanda Cumhuriyet Ordusu'nun polis muhbirlerine ve uyuşturucu satıcılarına karşı sıklıkla kullandığı diz kapağından vurma pratiğini* değerlendirin. Diz kapağından vurma eylemi, mağdurun dizinden kurşunlanarak dizdeki kıkırdağın düzelemez şekilde zarar görmesinden ibarettir. Diz kapağından vurmanın esas amacı, diğer muhbirlere ve uyuşturucu satıcılarına sakınmak zorunda oldukları bir tutum hakkında "mesaj göndermektir". Aslında, bu da bir tür ifade davranışıdır, ama hiç kimse bunun korunması gerektiğine inanmaz. Acele verilecek bir tepki ile söylenebilir ki; yasal olmayanlar haricindeki tüm ifade davranışları korunmalıdır. Ama tabiî ki bu, hükümete hangi ifadeyi koruyacağını seçme izni verir: Kamusal alanda ibadete karşı yasa yaparsa, kamusal alanda ibadet yasadışı olur ve bu hususta korumayı layık görmez.

Belirli türdeki ifadelerin görece önemli diğer çıkarlar aracılığıyla tehlikeye atılması, ifadenin muhafaza edilmesinin hangi temel çıkarlar aracılığıyla yerine getirildiğiyle ilgilidir. Dolayısıyla hangi ifade yollarının korunması ve hangilerinin korunmaması gerektiğini ortaya koymanın tek yolu, soyut olarak felsefî düşünmedir. Bu teknik ve soyut bir süreçtir ve bizi gerçek durumların yanı sıra hipotetik durumlar (bazı mükemmel örnekleri için Cohen 1993; Langton 1993; ve Scallon 1972) hakkında da düşünmeye itebilir.

---

* Uyuşturucu satıcılarına, fuhuş sektörü icracılarına ve ihbarcılara yönelik benzer bir *pratik*, Türkiye'de devletin terör örgütü ilân ettiği IRA'yı doğal olarak kendi tarafında kabul eden politik sol tarafından İstanbul'da gecekondudan evrilme semtlerde sergilenmektedir. Politik sola göre cezalandırılanlar; "hem uyuşturucu satmaları, hem de bu suçu devletin kolluk kuvvetlerinden aldıkları teşvik ve cesaretle yapmaları nedeniyle cezalandırılmayı haketmektedirler". *–ed.*

Cinsel ilişkiye rıza yaşı hakkında düşünün. Haklar konusunda bizim standart düşünüşümüz (bu kitap boyunca kabul edeceğim gibi), hak sahiplerinin kendileri için neyin en iyi olduğunu değerlendirmeleri sırasında, daima diğer herkesten daha iyi olan, kendi kendini yöneten özerk kişiler olduklarını varsaymalarıdır. Fakat küçük çocuklar böyle değildir. Büyük çocuklar ve ergenler hayatlarının bazı alanları ile ilgili neyin en iyi olduğunu değerlendirirken –başka bazı alanlarda olmasa da– belki öteki herkesten daha iyi olabilirler. Kesinlikle, bizim için neyin iyi olduğu değerlendirmesinde, diğerlerinden birdenbire –belirli bir yaşa gelindiğinde bir gecede– daha iyi duruma gelmiyoruz. Cinsel ilişkiye rıza yaşı, herkese aynı standarda göre muamele edecek şekilde belirlenmeli ve ama aynı zamanda kendi kendine karar verebilen yetişkinler haline gelirken sahip olduğumuz gerçek çıkarlarımızı da isabetli bir şekilde yansıtmalıdır. Eğer rıza yaşı, fazla küçük tespit edilirse hem doğrudan hem de uzun vadeli sonuçlar oluşturacak olan, çocukların sömürüye maruz kalmaları riskini içerir; eğer fazla büyük tespit edilirse baskıcı bir standardı dayatma riski oluşturur. Fakat zarar ve iyi kararı neyin oluşturduğunu ve insanları sorumlu tutmak için neyin makûl olduğunu ortaya koymak, basitçe anketle ya da biyolojik gerçeklerle yapılamaz – bizi felsefî düşünmeye, prensipleri tasarlamaya ve karşı-örnekleri göz önüne almaya, zorunlu tutar.

Bununla birlikte, siyaset felsefesiyle düşünmek, bazen dünya hakkında gerçeklere hiç aldırış etmeksizin ilerliyormuş gibi görünür. Tümüyle değil: Aslında gerçek-dünya problemleri söz konusu olduğunda felsefî öznenin bazı dehşetli örneklerini gösterebiliriz; örneğin askerî müdahale ve uluslararası ilişkilerdeki adalet, sağlık hizmetleri ve sağlık hakkı, doğrulayıcı eylem, kürtajın ahlâkî boyutu gibi (*bkz.* İlâve Kaynaklar). Ama bazen ideal teori –gerçeklere hiçbir referans vermeden ilerleyebilen, adalet prensiplerinin ne olduğunu tasarlayan– ve bu teorinin kurumlara uygulaması arasında açık bir ayrım

vardır denir. Bu görüş üzerinden, bizim adalet teorimiz bütün yönleriyle ulaşamayacağımızı bilsek bile arzulamak zorunda olduğumuz bir düzenleyici ideali oluşturur. Kurumları oluştururken, önerdiğimiz prensipleri tüm yönleriyle gerçekleştiremeseler bile en iyi şekilde gerçekleştirebilecek olanları seçeriz.

Şimdi, iki farklı alanda devam edeceğim ve neden dünya hakkındaki bazı gerçeklerin soyut adalet prensipleri üretme süreci için bile önemli olduğunu göstereceğim. Ciddiye alınabilir belirli gerçekler, kurumsal olarak uygulanabilir olanı ilgilendirir. Sadece kurumlar yoluyla hayata geçirilebilme ihtimali olan bir adalet prensibi, bu kurumların uygulanamaz olmasından dolayı –nedenini açıklayacağım gibi– reddedilmelidir. Sebebi oldukça basittir. Ahlâk teorisinde "yapmalısın yapabilirsine işaret eder" [*ought implies can*] diyen bir slogan vardır. Bu demektir ki; bireysel temsilciler, yapmalarının kelimenin tam anlamıyla imkânsız olduğu hiçbir şeyi yapmakla yükümlü değildirler. Dolayısıyla, örneğin, birinin aydan atlamak zorunda olduğunu söylemek (bunu yapmaya söz vermiş olsa bile) anlamsız olurdu; sadece atlamanın ahlâkî bir davranış olabileceğini anlamak zor olduğu için değil, ama bu davranışı ortaya koyması kelimenin tam anlamıyla imkânsız olduğu için. William Styron'un meşhur kitabı *Sofi'nin Seçimi*'nde [Sophie's Choice], Sofi'ye iki çocuğundan birinin öldürüleceği ve diğerinin yaşayacağı söylenir ve Sofi hangisinin yaşayacağını belirleyecek bir tercih yapmak zorundadır. İki çocuğunu birden kurtarması, kelimenin tam anlamıyla imkânsızdır ve dolayısıyla böyle bir yükümlülüğü yoktur (gerçi, eğer ikisini de kurtarabilme şansı olsaydı böyle bir yükümlülüğü kesinlikle olabilirdi).

Adalet prensipleri, toplum üyelerinin birbirlerine karşı olan kolektif yükümlülüklerini tanımlar. Bu durumda, "Yapmalısın Yapabilirsine işaret eder" fazla karmaşık sayılan bir slogandır ve sosyal kurumların düzenlenmesi bakımından ne-

yin mümkün olduğunu bilmemiz açısından bireysel eyleme kıyasla çok daha fazla zordur (bireysel vakalarda bile kesinlikle kolay değildir). Ama bu slogan hâlâ savunulur. Adaletin kelimenin tam anlamıyla uygulanamaz olan prensipleri, tam da bu sebepten, yanlıştır: Yükümlülükleri gerçekten tanımlamazlar.

Bunun ne demek olduğunu iki örneği tartışarak göstermek istiyorum. Birincisi Allen Buchanan'ın (1998) ayrılma adaleti [*justice of secession*] üzerine çalışması hakkında, ikincisi ise Andrew Levine'in (1999) iş gücü piyasasında ödül adaleti üzerine çalışması hakkında olacak.

Buchanan, yeni bir devletin daha önce var olan bir devletten ayrılmasının âdil olduğu şartlar ile ilgilidir; yakın zamanda Çekoslovakya, Etiyopya ve eski Yugoslavya'yı oluşturan devletlerde olduğu gibi. Buchanan iki ana teoriyi birbirinden ayırır: Sadece İyileştirici Hak teorileri ve Temel Hak teorileri. Temel Hak teorileri ayrılma lehinde bir varsayım olduğunu ve grupların mevcut devletlerden belli usul şartları sağlandığında ayrılabileceğini söylerler: Örneğin, ayırılmak istenen sınırlar içerisinde bir referandum sonucunda toprağın bölünmesinden [*seceding*] yana olanların çoğunluğu kazanması. Bunun aksine, Sadece İyileştirici Hak teorileri bölünmenin aleyhine varsayım üretirler: Sadece eğer bir bölge halkı mağdur oluyor ve ayrılmanın gerçekleşmediği durumda mağduriyet halinin devam etmesi ve bazı ciddî adaletsizliklerin ortaya çıkması öngörülüyorsa, bu bölge için bölünmek âdildir (adaletsizlik, bölünmekte olan bir bölgeye ayrılma izni verilmeyişine gönderme yapmayan ifade aracılığıyla anlaşılır).

Buchanan bu farklı teorileri değerlendirmek için üç kriter belirler:

1. *Minimal realizm*: Söz konusu teori, "uluslararası hukukun yapılması ve uygulanması, bazı önemli beklentilerin nihaî olarak fiilî süreçlerde yerine getirilmesi" (Buchanan 1998: 42) olmalıdır.
2. *Uluslararası hukukun ahlâkî ilerleme prensipleri ile tutarlılı-*

ğı: Böyle bir teori uluslararası hukukun adalete uygun düşen prensipleri ile tutarlı olmak zorundadır.

3. *Sapkın güdülerin yokluğu*: Bir teorinin uluslararası hukuk içinde tanınması, ayrılma hakkı isteyen ya da ileride ayrılma talebinde bulunma ihtimali olan bölge halkına karşı suç işleyen ya da ayrılmayı onlara zarar vererek önlemeye yönelen faillere imkân sunmamalıdır.

Bizim amacımız açısından, Buchanan'ın Temel Hak teorilerine karşı iki ana itiraz vardır. Birincisi, bu teoriler minimal realist değildirler – "devletler, genellikle devletin meşrulaştırma fonksiyonları olarak tanınan fonksiyonları mükemmel bir şekilde yerine getiriyorken bile" bu teoriler devletlerin bölünmesini yasal kabul ederler (Buchanan 1998: 45). "Birleştirici Grup" teorisi olarak adlandıracağımız bir ayrılma hakkı teorisini düşünün. Bu teoriye göre, ulusal kimliği tarihsel sürekliliğe dayanan bir grup, kendi bağımsız devletine yönelik pratik kapasiteye sahipse ve o grubun çoğunluğu kendilerine ait bir devlet talebinde sürekliliği içeren bir büyük amacı [*ambition*] taşıyorsa, böyle bir grup temel bir hak olarak kendi devletini kurabilir– ayrılma hakkı. Bu durumda, haksızlığa maruz kalmamış olsalar ve ayrılacakları devlete yönelik bir adaletsizlik şikâyetleri olmasa bile bu gruplara bölünme imkânı doğar. Uluslararası hukukun içeriğini belirleyen mevcut devletlerin, böyle bir teorinin kılavuzluk ettiği hukuk kurallarına geçit vermekte neden gönülsüz davrandıklarını anlamak kolaydır. Bundan başka, âdil devletlerin kendi bütünlüklerinin korunmasından en azından "ahlâken meşru bir çıkarı" vardır. Az ya da çok âdil bir devlet kurmak ve devamını sağlamak önemli bir kurumsal başarıdır; ve bölünmeden sonra ortaya çıkan iki devletten herhangi birinin –ikisini de kendi haline bırakınca– siyasî ayrılma sonrasında kendi içinde âdil bir yönetim sürdüreceğinin garantisi yoktur.

Ama daha etkileyici şekilde, Buchanan Temel Hak teorilerinin sapkın güdüler oluşturduğunu söyler. Birleştirici Grup teorisinin uluslararası hukuka eklendiğini varsayalım. Ayrılma

amacı olan bir grubu bünyesinde barındıran herhangi bir devlet, o grubun faal bir devlet işlevi edinme kapasitesini engellemeye güdülenirdi. Örneğin, çeşitli etnik temizlik türlerinin icrasına yönelmek ya da o grubun amacıyla ilişkili olana yönelik anlamlı kaynakları bir araya getirmesini tamamen engelleyici güdüler söz konusu olabilirdi; ya da o ulusal grubu kendi büyük amaçlarına karşılık gelen siyasal gösterge biçimlerinden vazgeçirmek için mevcut seçim sistemini yeniden düzenlenme güdüsü söz konusu olabilirdi; ya da daha kapsamlı olan özyönetim amaçları ifadesine güç katacağı ve bu amacın kapasitesini geliştirebileceği endişesinden dolayı sınırlı bir özyönetimi bile engelleme güdüsü olabilirdi. Bu (*a*) haksız davranmaya iten ve ayrıca (*b*) böyle bir kapasiteye ulaşma (Birleştirici Grup teorisi tarafından nihaî değer olarak benimsenen) ihtimali olan grupların içerdiği bireylerin birlik amaçlarını boşa çıkarmaya yönelik (adalet sınırları içerisinde) davranış güdüsüdür (Buchanan 1998: 52). Ev sahibi devlet, varsayılan tarafsızlığı bağlamında adaletin yasaklamış olduğu herhangi bir tutum geliştirmese bile, yine de grubun birleştirici çıkarlarını boşa çıkarıcı davranışlarda bulunması söz konusudur: Gruba haksız olmasa da kötü muamele ederek.

Buchanan aslında, milletleri belli bağlamlarda –insanların kendi tayin ettikleri şartlar altında özgürce birleşebildiği– çok câzip kabul ettiğimiz bir prensip çerçevesinde formasyona sokmak ya da yeniden-formasyona tâbi tutmak için uygulanan bir prensibi hayata geçirmenin, yani câzip gelen bir iyi –özgür birleşme– fikrini gerçekleştirmenin halklar nezdinde daha da zor olacağını göstermeyi amaçlamaktadır. Buchanan üstü kapalı bir şekilde, eğer bir şey iyi bir prensibi içeriyorsa o zaman, bu iyi prensibin vâdettiği sonuçlar, üretilmiş olduğu şekliyle alenen uygulanmalı ve tanınmalıdır fikrine gönderme yapmaktadır. Ona göre, Birleştirici Grup teorisi bu testte başarılı olamaz. Dolayısıyla, buna benzer bir prensibe ya da başka bir prensibe yol vermek zorundadır. Bu, eylemdeki düşün-

sel denge metodudur: İki câzip arzu görüyoruz, bunlar arasındaki (sürpriz) çatışmayı ortaya çıkarın ve birinden vazgeçin.

Elbette Temel Hak teorisinin çeşitli versiyonlarının ideal teorinin bir parçası olarak sunulduğunu söylemek Buchanan'ın itirazlarından kaçınmanın doğal yollarından biridir: Adaletin öteki mücadele alanlarında savunulacağını varsaydıktan sonra, bunun oradaki –yaşadığımız karmakarışık ve adaletsiz dünyada değil– şartlar çerçevesinde hayata geçirilebilecek en iyi prensip olduğunu söyleriz. Fakat bu stratejiyle ilgili iki problem vardır: Birinci olarak, yukarıda bahsedilen âdil devletin bile kötü şeyler yapma güdüsü olduğu problemine değinmez. İkinci problemde ise, bir ayrılma teorisi, sadece her şeyin âdil kabul edilemediği şartlarda ilgi çekicidir. Ayrılma talepleri, adaletsizliğin var olduğu şartlarda âciliyet içerir. Tabiî önerilen bir ayrılma teorisi –diğer kurumların âdil düzenlendiği varsayılan bir arka plan çerçevesinde uygulanması durumunda– bize karşılaşacağımız muhtemel ayrılma taleplerinin nasıl değerlendirileceği konusunda hiçbir şey söylemez.

Buchanan'ın Temel Hak teorilerine karşı itirazlarından kaçınmanın bir diğer yolu ise, minimal realizm talebinin aşırı güçlü olduğunu söylemektir. Devletler sisteminin nihayet baştanaşağı despotik [*arbitrary*] olması nedeniyle meşruiyetinin sürekli olmadığı söylenebilir. Grupların devletten talebi, mevcut grupların çeşitliliği kadar çoktur – Yani hiç. Minimal realizm –en azından geniş çerçevesiyle– devletler sistemini mevcut haliyle eleştirmemizi imkânsızlaştırır. Bu minimal realizm tahayyülü, 1100 yılındaki dünyanın herhangi bir yerinde nasıl bir adalet teorisi gerektirirdi diye düşünün.

Sanırım bu, en azından Buchanan'ın kurguladığı minimal realizm şartına karşı güçlü bir itirazdır. Buchanan'ın minimal realizm şartı, mevcut devletlerin uluslararası hukuk süreçlerine yaklaşımlarını belirleyen muhafazakârlık güdüsü nedeniyle, daha iddialı ayrılma teorileri karşısındaki davaları çarpıtır. Fakat bu itiraz hiçbir şekilde Temel Hak teorilerini, Sadece

İyileştirici Hak teorilerine karşı haklı çıkarmaz, çünkü sapkın güdüler problemi devam etmektedir.

Buchanan'ın minimal realizm şartının fazla güçlü olması, filozofların dünyada fiilen yapılabilir şeyleri dikkate almalarının lüzumsuzluğu anlamına mı gelir? Siyaset felsefecileri için minimal realizmin daha da fazla gözlenmesi makûl bir gereklilikti̇r–şimdi bu düşünceyi açıklamaya çalışacağım. Bu alternatifi oluşturmak için, Andrew Levine'in çabayı ödüllendirmenin uygunsuzluğu argümanına döneceğim.

3, 4 ve 5. bölümlerde göreceğimiz gibi, çağdaş siyaset felsefesindeki hâkim adalet teorileri, kazanım ve liyâkatin [*merit*] yaygın çağrışımını sorgularlar. Neyi hak ettiğin, neden sorumlu olduğunla bağlantılı olmalı fikrine işaret eder, fakat yollarına edinimleri etkileyen birçok faktörün sorumlu olmadığımız faktörler olduğunu göstermek üzere devam ederler. Örneğin, kendimizi doğal yeteneklerimizden sorumlu tutamayız – onlara sahip olduğumuz için sorumlu değil şanslıyız ve diğer insanlar tarafından değerli görüldükleri için de şanslıyız. Benzer şekilde, ne dereceye kadar eğitim gördüğümüz bizim sorumlu olduğumuz bir şey değildir – eğitimden sorumlu olan politikacılara oy veren toplumun ve ebeveynlerimizin imkân ve tercihlerini yansıtır. Ama doğal yeteneklerimiz ve eğitimimiz edinimlerimizi etkileyen faktörlerdir. Demek ki, edinimlerimizden tamamıyla sorumlu değiliz. Yine de, bu teorilerin bazıları bizi sorumlu tuttukları için edinimleri de etkileyen bir faktörü ayırırlar: İşimize harcadığımız çaba derecesi. Derler ki, sosyal kurumlar en azından çabayı ödüllendirme amacında olmalıdırlar.

Levine bu teorilere karşı çıkar; katkıyı ödülden adam akıllı ayırdıkları (örneğin, yetenek ödüllendirilmek zorunda olduğundan) için değil, ama yeterince radikal olamadıkları için. Ona göre çabanın bile ödüllendirilme iddiası yoktur.

Bunu savunmanın bir yolu da çaba derecemizden bile sorumlu olmadığımızı söylemektir. Bu kayda değer ölçüde güç-

lü bir argümandır, ama bu Levine'in değildir. Levine bunun yerine, çabanın üretime katkısını tanımlama yolunun olmadığını ve böyle bir yolun olamayacağını savunur. Bu argümanın can alıcı yanı, herhangi bir görevdeki mutlak çabanın ödüllendirilmeye değer olmadığı gözlemidir. Eğer Kenneth başarılı bir beyin cerrahı olmak için fazlasıyla çalışsa, Clement de sıradan bir disk oyuncusu olarak kalmak için tersine bir tutumla hiç çalışmasa, hiç kimse Kenneth ve Clement'in eşit şekilde ödüllendirilmesi gerektiğini savunmaz. Clement'in gösterdiği çaba, toplumsal anlamda (gerçekte, haklı olarak) Kenneth'in geliştirmeye çalıştığı beceriden daha az değer verilen bir becerinin geliştirilmesi için gösterilmiştir, dolayısıyla insanları çabalarının ölçüsünden sorumlu tutmak makûl ise, onları çabalarını nasıl yönlendirdiklerinden sorumlu tutmak da makûl olmalıdır. Toplumsal anlamda değer verilen işlere yönlendirilen çaba, ödüllendirilmesi gereken çabadır. Fakat Levine, meseleyi kapitalist piyasadaki mevcut firmaların işleyişi aracılığıyla inceler (Levine 1999: 412), diğer sebeplerle beraber çaba çok nâdiren ödüllendirilir, çünkü çaba hakkında bilgi toplamak (mümkün olsaydı bile) fazla pahalıya mal olurdu. Aslında şirketler, kabaca gerçeğe benzeyen potansiyel kazanç yolları bulmaya çalışırlar. Dahası, özel sektördeki ücret oranları piyasa fiyatları tarafından kısıtlanır (Levine 1999: 413). Ayrı firmalarda çalışan iki kişi aynı miktarda çaba harcayabilir, fakat firmalardan biri diğerinden daha yüksek fiyatlara hükmettiği için onları –çabalarını ölçebilseydik bile– aynı oranda ödüllendirmek mümkün olmayacaktır. Üstelik, kamu sektöründeki girişimin kuruluş için harcanan çaba değerini ölçümlemek imkânsızdır. Her neyse, eğer hevesimiz çabayı ödüllendirmekse, çabanın firmalar ve sektörler boyunca değil de, bir firma ve sektör kapsamında ödüllendirilmesi âdil davranışın uzağında olacaktır. Son olarak, harcanan çabanın toplumsal anlamda kullanışlı olabilmesi için çaba sahibinin bir iş sahibi olması gerekmektedir. Fakat kapitalist ekonomilerde

bu kıt bir kaynaktır (Levine 1999: 415-16). Bir hukuk firmasındaki yüksek gelirli ve toplumsal anlamda değer verilen bir konuma iş başvurusunda bulunan Julian ve Sandy adlarında iki kişi düşünün. İkisi de rekabet gücü oldukça yüksek adaylardır, ama esasen yazı tura sonucunda işi Julian alır. Julian artık toplumsal olarak değer verilen çabanın ödüllerini toplayacak bir pozisyondadır – eğer işi Sandy alsaydı ve toplumsal olarak aynı derecede değer verilen bir çaba ortaya koyacak olsaydı bile, o bu pozisyonda değildir. Şans Julian'ı toplumsal olarak değer verilen bir çaba gösterebileceği bir pozisyona yerleştirir. O işe yerleştirilmiş olmanın sorumlusu Julian değildir. Toplumsal anlamda değer verilen bir çabayı ödüllendirmek imkânsızdır, çünkü ödülü insanların çabanın sorumluluğu bağlamında ayırt etmek imkânsızdır, dolayısıyla bunu yapmamalıyız. Levine'in argümanı budur.

Benim özellikle alâkalı olduğum şey Levine'in argümanının içeriğinden çok yapısıdır. Belki de çabanın ayırt edilemeyeceği konusunda haksızdır. Ama eğer haklı ise, o zaman –sanırım– argümanı iş yapar. Argümanın yapısı şu şekildedir:

- Eğer X'i yapmalı isek, o zaman bizim için X'i yapmak ihtimal dâhilinde olmak zorundadır.
- Dolayısıyla, eğer (toplumsal anlamda değer verilen) çabayı ödüllendirmeli isek, bizim için (toplumsal anlamda değer verilen) çabayı ödüllendirmek ihtimal dâhilinde olmak zorundadır.
- Fakat bizim için (toplumsal anlamda değer verilen) çabayı ödüllendirmek ihtimal dâhilinde değildir.
- Dolayısıyla, (toplumsal anlamda değer verilen) çabayı ödüllendirmeliyiz, fakat durum hiç de öyle değildir.

Levine'in argümanına cevap vermek için iki bariz yol vardır: Biri, toplumsal anlamda değer verilen çabayı ayırt etmenin imkânsızlığını reddetmektir. Eğer çabayı ayırt etmek mümkünse, o zaman bu argüman apaçık işlemez. Buradaki amacımla daha fazla alâkalı olan diğer cevap ise, "yapmalısın yapabilirsine işaret eder" önermesini reddetmektir. Bu cevaba göre;

bir prensibin bağlayıcı olması için o prensibi tümüyle uygulayabiliriz önermesi doğru olmak zorunda değildir. Bu cevabı Levine'in argümanına uygulayınca, çabanın başarıya katkılarının diğer etkenlerden farklılığı nedeniyle ödüle layık olduğunu düşünmek için çok iyi sebeplerimiz var diyebilirdik. Çabayı diğer katkı unsurlarından ayıramayacağımızı itiraf etmeliyiz; fakat çabanın o eşsiz ödüle layık olduğunu bildiğimiz için kurumları da, ideali uygulayabileceğe *mümkün mertebede yakın* tasarlamak gerektiğini biliriz. Bu durum pratikte anlamsız değildir. Eğer çabanın o eşsiz ödülü yönettiği doğru olsaydı, ilk olarak yüksek oranlı asgari ücret taban uygulaması için, eğitim sisteminde öğrencinin eğitimine harcanan kaynaklardan ne bireysel yeteneklerin ne de ebeveyn refahının etkileneceği bir reform için, herkesin iyi durumda olması ve çaba harcaması için, ayrıca sağlık hizmetlerine ödenek sağlamak ve benzerleri için sebeplerimiz olurdu.

Bu itiraza söylenecek bir şeyler vardır, fakat başarılı olduğunu sanmıyorum. Çaba ödülün tek âdil dayanağıdır, ama öteki tüm dayanaklar âdil değildir görüşüne sahip olduğunuzu ve hiçbir sistemin bunu tam bir başarı ile ödüllendiremeyeceğini kabul etmiş olduğunuzu varsayın. O zaman, bazı kaynakların kaçınılmaz olarak adaletsizce dağıtılıyor olacağı görüşüne sahip olacaktınız. Fakat tahminen, ihtiyaç fazlası dağıtımının az ve çok âdil yolları olduğunu düşünecektiniz. Dolayısıyla, örneğin eğer ödül mümkün olan en çok çabaya orantılı olsaydı ve geriye kalan kaynakların hepsi beyaz insanlara gitseydi, bu ödülün aynı derecedeki çabaya orantılı olmasına rağmen geriye kalanların rastgele dağıtıldığı bir durumdan daha fazla adaletsiz olabilirdi. Fakat bu görüş, mümkün olan maksimum seviyedeki âdil dağıtımın belirlenmesini içeren bir teori anlamına gelir. Bu konuda yoruma girişmeyen bir ideal teori yetersiz olurdu; ama isteyebileceğimiz tek şey maksimum seviyede mümkün olan âdil dağıtımın belirlenmesini içeren bir teori olurdu.

Bir başka deyişle, kurumsal olarak neyin uygulanabilir olduğunu sorgulayan bir adalet teorisi –Buchanan'ın minimal realizm koşulu gibi– en azından makûldür. Ama Buchanan'ın görüşlerini tartışırken gördüğümüz gibi, fiilî minimal realizm koşulu, aşırı muhafazakâr görünür; bir teori alternatif durumlarda kurumsal uygulanabilirlikler hakkındaki daha genel değerlendirmelerden ziyade, şimdiki fiilen uygulanabilirliklere özen göstermeyi gerektirir. Adalet teorileri konusundaki genel uygulanabilirlik koşulunu anlamak için "uygulanabilir" teriminin birkaç olası anlamını ayırt edelim.

Bazen, kimi prensiplerin kurumsal olarak uygulanamaz olduğu ileri sürüldüğünde, bu prensiplerin şu ânda uygulanabilir olmasının yolu yoktur demek istenir: Politikacıların böyle bir prensibi siyasî güç dengeleri bağlamında uyguladığını hayal etmek bir fantezidir. Birleşik Devletler'de evrensel sağlık hizmeti prensibi ve benzer şekilde kişisel alandaki refah eşitsizliği, kamu gücü eşitsizliğini etkilememeli prensibi konusundaki durum böyledir. Şüphesiz uygulanamazlık bir prensibin aleyhine değildir, dolayısıyla herhangi bir uygulanabilirlik –kamu kuruluşları hakkında prensibe dayalı ve makûl olan birçok eleştiriye izin vermeyerek– sınırlamasını kabul etmek aşırı derecede muhafazakârlık anlamına gelirdi.

Bazı prensipler kurumsal olarak uygulanamaz dediğimizde bazen şöyle bir şeyler demek isteriz: "İnsanların bir prensibi uygulamak için hevesli oldukları en iyi koşullarda bile, bu prensibi uygulamak imkânsızdır, çünkü bu prensibi cisimleştirmiş kurumları tasarlamak imkânsızdır." Sanırım, Levine'in çabanın ödüllendirilmesi karşısındaki argümanda dayandığı uygulanamazlık anlayışı budur. Eğer bir prensip bu anlamda uygulanamaz ise, basitçe yanlış bir prensip olduğunu düşünmek haklı görünür. Bu prensip hakkında bir argümanın nasıl devam edeceğini düşünün. Prensibin savunucusu der ki; "Bu doğru bir adalet prensibidir, dolayısıyla adaletsiz bir toplumda yaşıyoruz, çünkü toplumumuz bu prensibi başara-

mamaktadır." Karşıtı cevabı yapıştırır; "Ama bu prensip en iyi koşullarda bile uygulanamaz, dolayısıyla bu prensibi uygulamak toplumumuz ya da herhangi bir toplum için imkânsızdır." "Evet", der savunan, "ama bu basbayağı dünyanın kaçınılmaz biçimde adaletsiz bir yer olduğunu söylemektir." "Peki", der karşıt, "bu durumda adaletin ne yapmak zorunda olduğumuzla ilgisi yoktur. Bu bağlamda adaletsizlik hiç kimsenin hatası değildir ve "sistemin" hatası bile değildir. Önemsemek için sebebim olan şey, dünyanın aslında ulaşabilirdi diyeceğimiz idealden ne derece uzak düştüğü, bu idealin ne kadar gerisinde olduğudur." Karşıt makûl görünür: Adaletin bize yapamayacağımız şeyleri buyurduğu ve ne yapmakta olduğumuzla ilgisi olmadığı sürece.

O zaman, uygulanabilirlik koşulu ileri sürdüğüm şekliyle şöyledir: "Eğer, bir prensibi mümkün olan en uygun şartlarda, adalet teorisindeki yerinin gerektirdiği şekliyle sonuna kadar uygulamak imkânsız olursa, hiçbir adalet prensibi doğru bir prensip olamaz." İlerlemeden önce, bunun bizim düşünüşümüzü nasıl etkilemesi gerektiği hakkında bir yorum yapmak istiyorum. Kısa-dönem siyasî uygulanabilirlikle ilgili iddialarda bile kendinden emin olmak zordur. Kaygısızca dedim ki, Birleşik Devletler'de evrensel sağlık hizmeti kısa vadede siyasî olarak uygulanamaz; ama 1988'de yorumcuların çok büyük çoğunluğu, Doğu Avrupa'daki kat kat fazla devrimci değişiklikler hakkında benzer bir şeye inandılar. O zamanlar Batı'daki hiç kimse, birleşmiş bir demokratik Almanya'nın büyük çapta kan dökülmeden birkaç yıl içinde uygulanabilir olduğuna kesinlikle inanmadı. Hepsi yanıldı. Kısa-dönem siyasî uygulanamazlık iddialarında kendinden emin olmak ne kadar zor olursa olsun, son derece uygun şartlarda bir prensibin uygulanamazlığı hakkındaki iddialarda kendinden emin olmak yine de daha zordur. Belirtilen adalet prensiplerinin –mümkün olduğu ölçüde– kurumsal anlamı üzerinden düşünmek hayatî olduğu halde, onları uygulanamazlık gerekçesiyle reddetme konusunda her zaman dikkatli olmalıyız.

Takip eden dört bölümün her biri bir ya da grup halindeki bir adalet teorisine adandı. Hem her bir teorinin yapısını, hem kendilerini savunurken kullandıkları ana argümanları, hem de onlara karşı olan bazı argümanları açıklayacağım. Söylediğim gibi bu hâlihazırda fikri olmayan bir sunum değil: Bazı argümanların iyi diğerlerinin kötü olduğunu düşünüyorum, çünkü mevcut teoriler hakkındaki bu fikirler, beni bazı teorilerin bazı taraflarını onaylamaya ve diğerlerini geri çevirmeye yönlendiriyor. Bu, giriş niteliğinde bir metin için uygunsuz değildir. Sadece adalet teorilerinin kendilerini değil, aynı zamanda adalet hakkında tartışma tekniklerini de tanıtıyorum ve sanırım bir argümanın neden kusurlu olduğunu ayrıntılarıyla açıklasaydım ve sonra vardığı sonuca itiraz etmekten sakınsaydım garip görünürdü.

3
John Rawls'un Hakkaniyet Olarak Adalet Teorisi

Adalet hakkında çağdaş tartışmaların çoğuna yön veren ve bir sıçrama tahtası oluşturan John Rawls'un adalet teorisini iyice kavramak zorunludur. Rawls'un *Adalet Teorisi* [A Theory of Justice] (AT) 1971'de yayınlandı, sonra 1999'da hafifçe gözden geçirildi (tüm sayfa numaraları değişen baskı). Sonraki makaleleri ve kitapları, teorisini açıklama ve bazı durumlarda teorisini gözden geçirme amaçlıdır. Her ne kadar olağan itirazları anlamak için önemli yerlerde hem *Adalet Teorisi*'ne hem de ara sıra diğer kaynaklara başvuracak olsam da, teoriyi Rawls'un en son kitabında,[1] *Hakkaniyet Olarak Adalet: Bir Yeniden Anlatım* [Justice as Fairness: A Restatement] (HA), sunulduğu şekliyle tartışacağım, çünkü bence bu, teorinin en basit ve en yetkili (çünkü en son) anlatımıdır.

Rawls'un amacı, değerli bir hayatı neyin oluşturduğu ve gereklerine göre yaşanacak doğru ahlâkî değerlerin neler olduğu hakkında, insanların geniş ölçüde farklı görüşlere sahip olacağı özgür topluma uygun bir adalet teorisi sunmaktır. O böyle düşünür, çünkü özgür insan aklındaki iyi [*the good*] inancı altbelirlenmiştir [*underdetermine*]: Aklı baskıcı bir yönetim tarafından kısıtlanmamış makûl insanların kendi hayatlarını en iyi nasıl yaşayacakları hakkında derin ihtilaflar olaca-

[1] Rawls 2002'de öldü.

ğı tek kelimeyle kaçınılmazdır. Bu, onun nasıl bir teori önereceğine dair kesin ve önemli bir sınır çeker. Hayatta iyi olanın ne olduğuna dair kapsamlı bir görüşün doğruluğunu varsaymak ve bu görüşün siyasî ve sosyal hayata dair çıkarımlarının nasıl olacağını tasarlamak siyaset felsefesi tarihinde yaygın iken, Rawls bunu yapamaz. Ona göre kabul edilir bir adalet teorisi, makûl insanlar arasında geniş ölçüde ihtilaflı olan ahlâkî temellere dayanmamalıdır. Örneğin, John Stuart Mill'in liberalizm versiyonu, sıkıca faydacılığın [*utilitarianism*] doğru olduğu önkoşuluna dayanmaktadır; fakat makûl insanlar nezdinde ihtilaflı kabul edilen faydacılık, siyasî kurumların meşrulaştırılmasını amaçlayan bir adalet teorisinin dayanağı olamaz.

Bunun, Rawls'un teorisinin içeriği açısından önemli çıkarımları vardır. İnsanların ne kadar para kazanacağına ve devlet tarafından ne kadarının yeniden dağıtılacağına dair günlük tartışmalarda genellikle belirli bir hak-ederlik [*deservingness*] fikrine başvururuz. Çok şey başaran insanların diğer insanlardan daha fazla ödeme almayı hak ettiğini düşünürüz. Büyük bir atletin ya da büyük bir mucidin ya da başarılı bir girişimcinin, daha az başarılı olanlara göre daha büyük ödülleri hak ettiğini düşünürüz. Ama Rawls bu görüşü reddeder. İki temelde tartışır. Birinci olarak, doğal becerilerin [*natural endowments*] dağıtımında yerimizi basitçe hak etmediğimizi söyler:

> Bu önerme herkesin zaten bildiği bir durum [*truism*] içindir. Kim inkâr edebilirdi ki? İnsanlar diğerlerinden daha yetenekli doğmayı (ahlâkî olarak) hak ettiklerini gerçekten düşünürler mi? Kadın olmaktansa erkek ya da tam tersi olarak doğmayı ahlâken hak ettiklerini düşünürler mi? Daha fakir değil de daha zengin bir ailede doğmayı hak ettiklerini düşünürler mi? Hayır. (HA, 74-5)

Ama eğer bu doğruysa, başarılarımız için ödüllendirilmeyi (ahlâkî anlamda) hak edebilirdik fikrini alay konusu yapar. Eğer hak etmediğimiz faktörler başarılarımızın açıklanmasında güçlü bir rol oynuyorsa, o zaman başarılarımızın ödülleri

büyük ölçüde hak edilmemiş olmalıdır. Göreli serbest piyasa toplumlarında özellikle yetenek, pek çok başarımızın açıklanmasından sorumludur.

Sıradan anlamda hak-ederlik fikrine karşı bu itiraza bir cevap, kişi ve içinde yaşadığı çevre arasında bir ayrım yaparak bizi kişi olarak yeteneklerimizin oluşturduğunu söylemektir; böylece onlara sahip olmayı hak etmesek de, onlara sahip olduğumuzu düşünürsek, onlar için ödüllendirilmeyi hak ederiz. Kesinlikle, onlardan sorumlu olarak düşünülemeyiz demek, bizi kendimize yabancılaştırmaktır. Fakat bu cevap problem içerir. Birincisi, çevre hangi yeteneklerin ödüllendirileceğini etkiler, dolayısıyla eğer çevresel faktörler için ödüllendirilmeyi hak etmiyorsak, herhangi belli bir durumda gerçek ödülleri meşrulaştırmak zor olacaktır. İki sportif örnek yardımcı olacaktır. Boy uzunluğu basketbolda başarı için etkili bir niteliktir, yani çoğu başarılı basketbol oyuncusu çok uzundur, çünkü uzun olmak basket atmayı kolaylaştırır–bu diğer oyuncular açısından uzunluk şartını çarpıtır. En başarılı basketbol oyuncularının birçoğu diğer sporlarda başarılı olmayacaklardı. Fakat en başarılı oyuncunun çok para kazanıp kazanmayacağı basketbolun ne ölçüde popüler olduğuna bağlıdır. Çoğu ülkede olduğu gibi, eğer basketbol ikincil ya da amatör bir sporsa, başarılı oyuncular fazla para kazanmazlar. Eğer aynı yetenek derecesiyle birisi basketbolun fazlasıyla popüler olduğu Birleşik Devletler'de büyüyecek kadar şanslıysa çok para kazanabilir. Bir yeteneğin ne kadar iyi ödüllendirileceğini çevre belirler ve bu strateji, oyuncunun çevresini hak ettiğini iddia etmez. Şimdi de bayanlar tenis sporu hakkında düşünün. 1992'de Steffi Graff turnuva galibiyetlerinden 1,6 milyon dolar ve bu miktarın birkaç katını da destek ve sponsorluk anlaşmalarından kazandı. Takip eden yıl içinde Nisan 1993'de kazancı 1992'dekinin neredeyse iki katına çıktı. Neden? Nisan 1993'de onun daha başarılı olan ezeli rakibi Monica Seles dengesiz bir "hayran" tarafından bıçaklandığı

için spordan çekildi. Seles'in iş piyasasındaki, ilk geleni ödüllendiren varlığı ya da aksi durumu Graff'ın yeteneğinin getirisine muazzam etki yaptı. Tekrarlayalım, çevre "doğru" ödülün ne olması gerektiğini söyleyemeyeceğimiz kadar etkilidir.

Kim olduğumuzu göz önüne alıp dikkatli biçimde düşününce yetenek/çevre ayrımının rastgele seçilmiş gibi görünmesi bu cevapla ilgili ikinci bir problemi gündeme getirmektedir. Şüphesiz kişiliğimiz ve karakterimiz, doğuştan sahip olduğumuz yeteneklerden ve bu yeteneklerle şimdiye kadar neler yaptığımızdan etkilenir. Ama eğer bu yeteneklerin bazılarına sahip olmasaydım ya da onlara daha az veya daha çok ölçülerde sahip olsaydım, yine de aşağı yukarı aynı kişi olurdum. Bu, birinin görece daha az verimli kullandığı yeteneği görmenin en kolay yoludur. Olağanüstü bir görme duyusuyla kutsanmışım ama ne yazık ki bunu kabul edilen ölçülerde verimli kullanabileceğim uygun bir estetik duyarlılıktan yoksunum. İnanıyorum ki eğer sıradan bir görme duyusuna sahip olsaydım, aşağı yukarı aynı kişi olurdum. Ama tamamen farklı bir çevrede yetiştirilmiş olsaydım –diyelim ki erken Ortaçağ Avrupa'sında ya da Orta Batı Amerika'sında– özellikle çevresel farklılıklardan biri olarak, benim biyolojik ebeveynlerimden farklı insanlar tarafından büyütülmüş olsaydım, bir parça bile aynı kişi olacağımdan şüpheliyim.

Rawls'un adalet teorisine temel olan sıradan hak etme düşüncesine itirazının ikinci nedeni ise, makûl insanlar arasında geniş çapta ihtilaf olmasıdır (aslında yukarıdaki alıntıda belirtildiği gibi Rawls'a göre hiç kimse buna gerçekten inanmaz!). Böyle bir görüş bir adalet teorisine dayanak teşkil edemezdi. Rawls'un düşüncesine göre, adaleti insanlar neyi hak ediyorlarsa vermek gerektiği şeklinde düşünmek yerine, insanların neye sahip olmaları gerektiğini söyleyenin adalet olduğu düşünülmelidir.

Temel sezgisel fikirler

Hak etme kavramı yerine, Rawls'un teorisi "temel sezgisel fikirler" diye adlandırdığı üç ana prensibe dayanır. Üç temel sezgisel fikir, Rawls'un modern demokratik toplumlardaki kamusal siyasî kültürün dokusunda "örtük" olarak düşündüğü fikirlerdir. Bir başka deyişle, bu fikirler siyasî argümanlarda ve konuşmalarda ya da adlî kararlarda ya da ABD Bağımsızlık Beyannamesi ve İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi gibi kamusal belgelerde sıklıkla başvurulan fikirlerdir. Bunlar bir adalet teorisine dayanak teşkil edebilecek fikirlerdir, çünkü hak etme, sağduyu anlayışımızdan ya da Mill'in faydacılığından farklı olarak, geniş çapta kamusal anlaşmalara kumanda edebilirler.

Bu temel sezgisel fikirlerden ilki *hakkaniyetli bir işbirliği sistemi olarak toplum* fikridir (AT 4-6; HA 5-8). Bu fikir üç unsurdan oluşur:

1. İşbirliği önemsiz bir işbirliği değildir, işbirliği halindekiler tarafından uygun kabul edilmiş kurallar ve prosedürler çerçevesindeki bir işbirliğidir.
2. Karşılıklılık/ortaklık – koşullar karşılıklıdır, çünkü koşullar her bir birey tarafından diğerleri kabul ettiği müddetçe makûl kabul edilebilir. Bu, diğerleri kurallara uymayı reddettiğinde ne yaparız sorusunu savuşturur.
3. İşbirliği, işbirliği halinde olanların kendi iyi anlayışlarını geliştirmelerine olanak sağlamak için kurulmuştur.

İkincisi, iyi-düzenlenmiş toplum [*well-ordered society*] fikridir (AT 4, 397-405; AT 8-10). Bir toplum, (a) herkesin adalet prensiplerini kabul ettiğinden ve herkesin geriye kalan diğerlerinin de aynı adalet prensiplerini kabul ettiğini bilmesi nedeniyle kamusal açıklık şartının [*publicty condition*] yerine getirildiği, (b) adalet gereklerinin toplumun temel yapısı [*basic structure*] tarafından yerine getirildiğinin herkesçe bilindiği ve (c) vatandaşların etkili bir adalet duyusuna sahip –adaleti anlayabilirler ve adaletin onları atadığı duruma karşı isyan etmezler– olduğu ölçüde iyi-düzenlenmiştir.

Üçüncü ve en önemli fikir, özgür ve eşit ahlâkî kişiler olarak vatandaşlar fikridir (HA 18-24; AT 11-12). Vatandaşlar şunlardan dolayı eşit sayılırlar:

a. bir adalet duyusu kapasitesine sahip olma ve,
b. bir iyi anlayışı kapasitesine sahip olma – hayatı iyi kılanın ne olduğuna dair bir anlayışa sahip olma, bunu revize etme ve rasyonel şekilde sürdürme kapasitesi.

Adalet duyusu kapasitesi nedir? Diğer insanların meşru çıkarlarıyla betimlenmiş sınırları gözlemleyen bir insanın kendi davranışlarını yönetme kapasitesidir. Birkaç sıradan örnek vermek için: Yanına kâr kalacağından oldukça emin olduğun halde, bir testte kopya çekmekten ya da bir gazeteyi çalmaktan imtina ederek gayet ham biçimde geliştirdiğin bir adalet duyusunu sergilemiş oluyorsun, çünkü kendi kişisel çıkarını sürdüreceğin kapsamı sınırlayarak öteki insanların çıkarlarına izin veriyorsun. Bir adalet duyusu –en azından sosyal kurumların kendileri radikal bir haksızlık yaratmıyorsa– kahramanca davranışlar gerektirmez.

Bir iyi anlayışı kapasitesi nedir? Rawls iyi anlayışını "rasyonel hayat planı" olarak adlandırır (AT 358-73), fakat neyin dikkate alınacağı konusunda peşinen önyargısızdır. Dolayısıyla, örneğin, Cainizm* [*Jainism*] bir hayatın yalnızca geçim için gereken mutlak minimum tüketimi içerdiğinde iyi olacağını belirtirken; Hıristiyanlık manastır hayatını ve ayrıca bir aile besleyen iyi bir ebeveynin hayatını da yüceltir. Rawls bunların herhangi birini iyi anlayışı olarak sayardı ve "iyi anlayışı" kategorisinin ne kadar geniş olduğunu resmetmek amacıyla, hayattaki hedefinin kendi çimenliğindeki her bir ot sapını şahsen bir bir saymak olan kişi örneğini açıkça dâhil eder. Bu mümkün görünmeyen bir iyi anlayışı, ama yine de bir iyi an-

* MÖ 500'e tarihlenen, Güney Asya'ya özgü şiddeti dışlayan çileci dinlerden birisi. ABD ve Avrupa'daki üst sınıflar arasında kabul görmektedir. *–ed.*

layışı. İyi anlayışı kapasitesinin, bir iyi anlayışını sürdürme kapasitesiyle sınırlı olmadığını fark ediniz: Alternatifler ışığında bir iyi anlayışı üzerine düşünme, mevcut anlayışını revize etme kapasitesini ve kritik biçimde, eğer gerçekleştirmek için iyi sebepleri varsa, bu anlayışı değiştirme kapasitesini içerir. Kendi iyi anlayışı hakkında derinlemesine düşünemeyen ya da bunu yapmak için iyi sebepler görse bile kendini bunu yapamayacak durumda bulan bir kişi o kavrama tutkun olurdu.

Vatandaşlar:

a. Kendilerini, toplum üzerine geçerli iddiaların öz-doğrulayıcı kaynağı olarak saymaları ve
b. kendilerini kendi fiilî iyi anlayışından bağımsız görme hakkına sahip olmaları dolayısıyla özgür nitelendirilirler.

Kendimizi toplumu konu edinen iddiaların öz-doğrulayıcı kaynağı olarak görme fikri kolay anlaşılır. Kendimizi, adalet tarafından belirlenen sınırlarda, kendi iyi hayat görüşümüzü sürdürmeye yetkili görürüz ve sosyal kurumlar düzeninin bizi bireyler olarak hesaba katması gerektiğini düşünürüz. Bu bizim, davranışlarımız ya da benlik kavramımız [*self-conception*] açısından tamamen bireysel-çıkarcı [*self-interested*] olduğumuz anlamına gelmez: Davranışlarımız adalet tarafından sınırlanır ve benlik kavramımız diğerlerinin, özellikle önemsediklerimizin, çıkarlarına ilişkin olmayı pekâlâ kapsayabilir ve normal olarak kapsayacaktır. Bu iddia, kendimizi tümüyle geri planda tutmayarak diğerlerinin talepleri ve çıkarları karşısında köle gibi davranmamak anlamına gelir.

Kendimizi, kendi fiilî iyi anlayışımızdan bağımsız görme hakkına sahip olma fikri daha anlaşılmazdır –ama bunun en iyi anlaşılma yolu sorumluluk fikri düşüncesidir–. Kendimizi, iyi anlayışımızı değiştirmekte ısrarlı düşünelim: Örneğin, dinsel inancımızı değiştirmiş olsak bile ya da gelecekte değiştirebilecek olsak bile, toplumdan hâlâ aynı şekilde muamele görme hakkımız olduğunu düşünürüz, ve geçmişte övgüye layık ya da ayıplanacak eylemlerimiz tamamen bizim olarak ka-

lır: Toplum, sırf görüşümüzü değiştirdiğimiz için bizi hapishaneden salıvermemeli ya da bizden herhangi bir onuru geri almamalıdır.

Temel Yapı

Rawls'un prensiplerini nasıl savunduğuna bakmadan önce dikkate alınması gereken, Rawls'un adalet *öznesi* olarak gördüğü, bir başlangıç konusu daha var. Adalet(in) prensipleri, Rawls'un toplumun "Temel Yapısı" [*Basic Structure*] dediği yapıya uygulanır. Bu, bir toplumun merkezinde bulunan bazı etkileşme-şekillendirme [*interaction-shaping*] kurumlarını kapsar: Örneğin anayasa, yasal olarak tanınmış mülkiyet çeşitleri, ekonomik yapı, parlamento modeli ve yargı. Bu, toplumsal işbirliğinden doğan avantaj dağıtımlarını bu kurumların yönettiği ve vatandaşlara temel haklar ve sorumlulukların bu merkezî kurumlar tarafından atfedildiği fikrinin tâ kendisidir. Dolayısıyla da toplum, bu kurumlar uygun [*correct*] prensiplerle düzenlendiği zaman âdildir. Bazı kurumlar Temel Yapı içinde değildir. Örneğin, Rawls kiliseleri (kurulu kiliseler olmadıkları sürece) Temel Yapı'dan bağımsız kabul eder ve bu nedenle örneğin bazı kamu kurumlarını zorunlu kurallardan muaf tutar. Rawls'un teorisinde, devletin kadınları oy kullanma hakkından mahrum etmesi ya da belli mesleklerden men etmesi adaletsiz olurdu; ama bir kilisenin kadınlara karşı ayrımcılık yapması, ayrılmakta özgür olduklarını kadınlar nezdinde açıklığa kavuşturması şartıyla hoş görülebilir.

Rawls iki sebepten dolayı Temel Yapı'ya odaklanır. Birincisi, temel yapı kurallara göre işleyen zorlayıcı kamusal bir kurumdur ve ahlâken bu kuralları birbirimize karşı meşrulaştırmaya mahkûmuz. Temel Yapı birini zorladığında hepimiz o zorlamaya dâhilizdir ve bu zorlama için iyi sebepler sunabilmeye ihtiyacımız vardır (AT 52-3). İkincisi, Temel Yapı'nın insanların hayat beklentileri üzerinde derin bir etkisi vardır (AT 10,55). Birinin bu hayatta ne kadar iyi geçineceği büyük

oranda Temel Yapı'daki yerine ve Temel Yapı'nın ne şekilde düzenlendiğine bağlıdır. Bunu görmenin en iyi yolu, insanların beklentilerini toplumlar *çapında* karşılaştırmaktır. Örneğin, Birleşik Devletler'de gelir sahibi ondalığının en düşük dilimindeki bir evde doğduğunuzda bu Norveç ya da Almanya'da aynı ondalıkta doğan birine göre yetişkinliğe kadar hayatta kalma olasılığınızın daha düşük olduğunu gösterecektir. Benzer şekilde, Norveç'te doğmanız halinde, hayatınızın büyük kısmını mutlak yoksulluk içinde sürdürme olasılığınız birazcık daha zengin olan Birleşik Devletler'de doğmuş olan birine göre (ABD ortalama gelirinin yüzde 30 ve daha azında tanımlandığı gibi) kat be kat düşük olacaktır. Bu durum yoksul Norveçlilerin, yoksul Amerikalılardan daha çalışkan ya da daha yetenekli oldukları için değil, Temel Yapı'nın farklı bir biçimde düzenlenmesinden kaynaklanır. Dolayısıyla insanların hayat beklentilerini derinlemesine etkileyen Temel Yapı, aynı zamanda insanların kendilerini birbirlerine karşı savunma ihtiyacı nedeniyle zorlayıcıdır.

Adalet öznesi olarak Temel Yapı fikri, çok kabaca liberal teorideki kamusal alan ile özel alan arasındaki geleneksel ayrıma karşılık gelir. Bu fikre göre, seçtiğimiz prensipler "özel" alanı değil, fakat doğrudan Temel Yapı'yı düzenleyecektir. Adalet prensipleri her ne ise onları anlamlandırmak zorunda olan temel kurumlardır. Bireyler olarak bizler günlük hayatımızda bu prensiplere (adalet prensiplerini anlamlandıran kamusal kurumların korunmasına katkı sağlamak zorunda olmak dışında) bağlanmış değiliz. Bu önemlidir, çünkü teori bize kişisel hayatlarımızda nasıl davranacağımızı söylemek yerine davranışlarımızı sınırları içinde yöneteceğimiz bir çerçeve kurmayı hedefleyen prensipler meydana getirmek olduğunu gösterir.

Kamusal ve özel alanlar arasındaki geleneksel ayrım birçok eleştiriye maruz kalmıştır. En yaygın eleştirilerden birisi şudur: Tabiî ki, aslında kınanması gereken ve kamusal alanı

etkileyen çoğu özel davranışı izah eden geleneksel özel anlayış, sanki özelin kamusal alanda hiçbir çıkarımı yokmuş gibi eleştiri ötesinde muamele görmüştür. Rawls bunun farkındadır ve açıktır ki, her ne kadar adalet prensipleri doğrudan sadece Temel Yapı'ya uygulansa da, Temel Yapı özel kuruluşlara gelince kısıtlamalar koyar. Temel Yapı, kiliselerin sapkınları aforoz etmelerine izin verebilir, fakat kiliselerin onları yakmasını yasaklamak zorundadır. Ebeveynlerin çocuklarına odaya kapanma cezası vermelerine izin verebilir, fakat çocuklarına tecavüzü yasaklamak zorundadır. Bir firmanın yöneticilerine ortalama bir çalışandan 15 kat fazla maaş ödemesine izin verebilir, fakat o zaman oransız şekilde vergilendirir. Özel alan insanların sınırları içinde ne isterlerse yapabileceği herhangi bir coğrafî ya da kişisel alanı târif etmez. Bunun yerine, insanların eğilimlerinin kamusal çerçeve tarafından şekillendirileceğini bilsek bile, sınırlandırılmamış olarak bırakılması gereken bir olası kararlar kapsamını târif eder.

O halde, Rawls için soru şudur: "Toplumu özgür ve eşit kabul edilen insanlar arasındaki hakkaniyetli bir işbirliği sistemi olarak gördüğümüzde, temel hak ve özgürlükleri belirlemek için ve vatandaşların bütün bir hayat için beklentilerindeki sosyal ve ekonomik eşitsizlikleri düzenlemek için, en uygun olanları hangi adalet prensipleridir?" (HA 41, ayrıca *bkz.* 39).

Başlangıç Durumu

Şimdi bu adalet teorisinin temel taşı olan Başlangıç Durumu [*Original Position*] fikrine geldik. Başlangıç Durumu, sosyal kurumlar düzenindeki temel sezgisel fikirlere dair sonuçları hesaplamamıza imkân veren bir düşünce deneyidir. Rawls, hedefin "adalet prensipleri argümanlarını yerleştirmenin makûl göründüğü kısıtlamaları kendi ilkelerimiz nedeniyle parlatmak" (HA 18) olduğunu söyler.

Rawls'un teorisi, genellikle toplumsal sözleşme [*social

contract] olarak bilinen geleneğin olağan seyri içinde gelişmiştir. Bu, toplumsal düzene iştirak eden bireyler arasında cisimleşen anlaşmanın geleneksel adaletteki temsilidir. Bazı sözleşme teorisyenleri, sözleşmelerin kabul edilir olmaları için toplumun üyeleri arasında fiilî fikir birliğinin zorunlu olduğunu düşünür. Fakat birçok modern sözleşme teorisyenine göre, sözleşmeler fiilî olmak zorunda değildir. Onlar için önemli olan, sözleşmenin toplumun üyeleri arasındaki ilişkilerde bir ahlâkî fikri temsil etmesidir. Sözleşme geleneği geliştirilmeden önce, teorisyenler (ve sıradan insanlar) arasında, toplumun daha önceden var olan bir ahlâkî hiyerarşiye uygun şekilde organize edilmiş olduğunu düşünmek yaygındı: Kral'a, Papa'ya ya da Tanrı'ya bağlılık borcumuz vardı ve toplumdaki rollerimiz o otorite figürüne boynumuzun borcu olarak belirlenirdi; dolayısıyla bu borç kişisel ilgilerimizden ya da anlaşmadan değil, o otorite figürünün aslî üstünlüğünden kaynaklanırdı. Toplumsal sözleşme fikri bir karşıt görüşü temsil eder: *Toplumun her üyesi egemen bireydir ve bu bireyler birbirlerine (bazı üstün otoritelere değil) karşı yükümlülüklerinin gereği olarak egemenliklerini paylaşmaya zorunludur.* Bir anlamda, toplumsal kurumların düzenlenmesi açısından eşit değerlendirmeye layık olan, eşit bireylerdir.

Dolayısıyla, Rawls için işbirliğinin hakkaniyetli koşulları arasında nelerin sayılacağı sorusunun en iyi cevabı, "toplumsal işbirliğinin katılımcıları arasındaki anlaşmayla belirtildiği gibi"dir. Özgür ve eşit kişiler belirlenmiş olan bazı koşullarda nasıl anlaşırlardı?

Hangi koşullar? Sözleşme geleneği hakkında dikkat etmek gereken ikinci bir nokta da sözleşmelerin çok özel koşullar altında sadece ahlâken bağlayıcı olduğudur. Örneğin, kızınızı kaçıran ve evinizi ona satmamanız durumunda kulağını kesmekle tehdit eden bir kişiyle evinizi satmak konusunda anlaştıysanız bu sözleşme ne ahlâkî ne de hukukî açıdan bağlayıcıdır, çünkü bu sözleşme, gayrimeşru zorlama altında yapılmış-

tır. Gayrimeşru bir zemindeki koşullarla yapılmış sözleşmeler geçersiz kılınır. Hukukun gayrimeşru zeminler için kullandığı ve genellikle iki-yönlü olan standart şöyle der: Hile ve zorlama, sözleşmeleri hükümsüz kılar; fakat sözleşmeleri etkileyen asimetrik bilgi ve eşit olmayan pazarlık gücü gibi birçok koşul türüne –sözleşmenin hak sahibi bu eşitsizliklerden bir suçlu olarak sorumlu olmadıkça– yer verir.

Gerçek hayatta insanlar arasındaki sözleşmeleri etkileyen bu eşitsizliklere izin vermenin geçerli pragmatik sebepleri vardır. Fakat toplumu hangi prensiplerin idare edeceğine karar vermek Rawls'un tâbiri ile 'yaman' bir seçimdir. Sıradan sözleşmeler gönüllü yapılırken, topluma katılmak tercih dışıdır: Doğum ile katılırız ve genellikle sadece ölüm ile ayrılırız. Dahası, bu sıradan sözleşmeler Temel Yapı tarafından çerçevelenir – dolayısıyla, prensipleri etkilemesine izin verilmiş her türlü avantaj, sıradan sözleşmeleri iki kat fazla etkileyecektir: Birincisi, prensipleri etkileyerek; ikincisi, sözleşmeleri etkileyerek. Bundan dolayı, Rawls "ahlâken buyrultusal pazarlık avantajlarını", prensip seçimlerine ilişkin etkilerin tamamıyla dışında tutmanın yolunu arar. Bunu, seçim yapanları (bizi) ahlâken meşrulaştırılması mümkün olmayan pazarlık avantajları bilgisinden mahrum bırakan *cehâlet peçesi* [veil of ignorance] olarak adlandırdığı fikri uygulayarak yapar (HA 85-9, özellikle 82; AT 118-23). Cehâlet peçesi genel olarak üyeliklerimiz, doğal becerilerimiz, toplumsal sınıf arka-planımız ve kendimize özgü iyi anlayışımız hakkındaki bilgilerimizi *maskeler* (HA 15-16, 86).

Cehâlet peçesi, eş zamanlı olarak üç işlevi yerine getirir: En merkezisi ilkeler tarafsız olmalı fikri modellemesidir; buna göre Başlangıç Durumu'ndaki taraflar, ilkeleri kendi kolladıkları kesimlerin gözetileceği bir noktaya taşımayacaklarını garanti eder. İlk işlev özellikle soylu, yetenekli, fiziken câzip olanın varlığının ödüllendirilmesine ilişkin ilkeler tasarımını önler. Bağlantılı olarak, ikinci işlev tarafları eşit olmayan

tehditkâr üstünlüklerinden mahrum bırakmasıdır. Örneğin, bir tarafın, kendisinin üstün bir toplumsal sınıf arka-planından geldiği bilgisine sahip olduğunu farz edin. Bu yüzden o, güçlü bir özel okul hakkı ya da vergilere karşı veraset koruma hakkı içeren bir sistemi kayırmaya meyilli olabilir. Onu bu bilgiden mahrum bırakmak, sırf, bir işbirliği düzenlemesi olmaksızın da büyüyerek gelişeceğini ve şu ânda olduğu gibi birçok avantajdan yaralanacağını bilmesi nedeniyle daha iyi bir anlaşmaya destek vermekten geri durmayacağını garantiye alır. Tabiî bu örtünün, üstün olanın sağlayacağı muhtemel faydanın engellenme garantisini hedeflemediği belirtilmelidir. Bu, prensiplerin yol açtığı her türden uygun tarafsız nedenin hedeflenmesine yöneliktir. Dolayısıyla, taraflar veraset vergisi ölçüsünü belirleyen çizgi konusunda ilkesel olarak anlaşabilirler; fakat bu anlaşmayı, bazılarının diğerlerine göre daha çok fayda sağlayacağı için ya da bazılarının geri çekilme konusunda diğerlerine göre daha iyi pozisyonda olabileceği için yapmayacaklardır.

Cehâlet peçesinin üçüncü işlevi, Başlangıç Durumu'nun temel sezgisel fikirleri modellemesine katkı sağlamasıdır (HA 80-1). Örneğin, tarafları kendi iyi anlayışları bilgisinden mahrum bırakmak, ilkeleri kendi iyi anlayışlarını diğerlerininkine yeğleyecek şekilde tasarlamaya çalışmayacaklarını garanti eder. Bu tarafsızlığı modeller –adalet ilkelerinin, örneğin, Hıristiyanları Müslümanlara yeğlemesinin yanlış olduğu fikri–, fakat ayrıca özünde kendi özel iyi anlayışlarına bağlı özgür kişiler olarak vatandaşlar fikrini de modeller. Bu, vatandaşların kendi akıbetlerinden, hayat planlarından sorumlu olmaları, ama kendi kavramlarının içeriğine referansla yapılan değer dağıtımı açısından üstünlük tanınmamış ya da yoksun olmamaları gerektiği fikridir. Benzer şekilde, bizi doğal becerilerimiz ve toplumsal sınıf arka-planımıza ait bilgiden mahrum bırakmak, eşit ahlâkî kişiler olarak vatandaşlar fikrini modeller: Bu, bizim minimal gereklilik derecesinde, bir adalet duyusu

ve bir iyi anlayışı kapasitelerine eşit olarak sahip olduğumuz gerçeğinin anlamıdır. Diğer anlamlarda eşit olmamız ahlâken nedensizdir [*arbitrary*] ve sosyal kurumların düzenlenmesine dâhil edilmesine izin verilmemelidir.

Tabiî ki, cehâlet peçesi Başlangıç Durumu'ndaki tarafları bütün bilgilerden mahrum bırakmaz. Hatta taraflar gerçek insanların bilmediği bilgilere sahiptir. Cehâlet peçesi, sosyoloji, tarih, ekonomi, psikoloji ve ilgili diğer bilimlerin genel olgularını açığa vurur. Bu taahhüt çok önemlidir: Bu, Rawls'un 2. Bölüm'de ifade ettiği, adalet prensiplerinin insan doğasının gerçeklerine ve farklı kurumların uygulanabilirliğine duyarlı olması gerektiği fikrine eklemlenmeyi ortaya çıkarır – "yapmalısın yapabilirsine işaret eder" fikrinin Rawls versiyonudur. Taraflar adaletin icra edilme şartlarını bilirler: Toplumsal işbirliği, herkes için ihtiyaç fazlaları ve dolayısıyla faydalar ortaya çıkaracak gerçekçi bir imkândır, fakat toplumdaki insanların fiilen sahip oldukları verili iyi anlayışları dikkate alındığında ortaya çıkacak kaynakların kıtlığı meselesi, ihtiyaç fazlalarının dağıtımı sırasında çatışma eğilimini besleyecektir (AT 84-5). Taraflar anlaşmaya engel olmayacak diğer her türden ilgili bilgiye de sahiptirler.

Bakmamız gereken son soru ise, Başlangıç Durumu'ndaki tarafların güdüleridir. Birincisi Rawls, ne haset ne de diğerkâmlık [*altruism*] etkenleriyle güdülenen tarafların sadece kolladıkları kesimlerin çıkarını gözeteceği şartını koyar (AT 87). Bu bir tür en kötü duruma göre akıl yürütmedir. Eğer diğerkâmcı iseler, anlaşmaya varmaları fazlasıyla kolay olabilir.

İkincisi, herhangi bir pazarlık durumunda ortaya çıkan bir riskten kaçınma düzeyimiz vardır. Pazarlığın sonucu, riskten kaçınan tarafların nasıl etkilendiğine bağlıdır. Belirsizlik durumunda ise, riske giren biri ile riskten kaçınan biri arasındaki pazarlık sonucunun, risk alan iki kişi ya da riskten kaçınan iki kişi arasındaki sonuçtan farklı olması muhtemeldir. Bu Başlangıç Durumu için problemdir, çünkü riskten kaçınan kişi,

güvenliğini garantilemek için eşit sonuçlar üzerinde ısrar ederken bir risk alıcısı, kazanan olmak için çok düşük bir ihtimalle, çarpıcı eşitsizlikler seviyesine izin veren prensipleri kabul etmeye hazır olabilir. Dolayısıyla, riskten sabit bir kaçınma düzeyi olmadıkça, kesin prensipler olmayacaktır.

Rawls riskten kaçınma seviyesini "maksimin kuralı" [*maximin rule*] ile oluşturur (HA 97-9). Bu kural, faili [*agent*] tüm senaryolar grubuna bakmaya ve aralarından, alınacak en kötü sonucun bile diğer tüm senaryolardan daha iyi olacağını vazeden uygun bir senaryoyu seçmeye yönlendirir. Kuşkusuz Başlangıç Durumu'nun sıra dışı pazarlık koşullarındaki kişiye kabul edilir bir pozisyonu temin eden en iyi güvence olduğu farz edilir.

Bazı yorumcular, normal yaşamlarımızda en çekingenimizin bile maksimin kuralını nâdiren kullanması nedeniyle bu olağandışı yüksek riskten kaçınma düzeyine karşı çıkar. Rawls ise tarafların yüzleştiği tercihlerin ağırlığı üzerinde önemle durur; bu maksimin karar kuralını meşrulaştırması beklenen ağırlıktır. Biat ettiği için himaye edilenler [*client*] bu silsiledeki prensip seçimleri ile ömür boyu yaşamayı ummalıdırlar (AT 98).

Başlangıç Durumu, temel sezgisel fikir modellerine iyi bir örnektir. İyi düzenlenmiş toplum fikrinin vatandaşların adalete etkili katılımı fikrini içerdiği unutulmamalıdır: Yani diğer şeylerin yanı sıra, onların yaşamlarını adalet belirleyecektir. Başlangıç Durumu'ndaki tarafların, aslında iyi düzenlenmiş bir toplumun vatandaşları arasındaki avukat/müvekkil [*attorney/client*] ilişkileri gibi kurulduğu unutulmamalıdır. Başka bir deyişle, riskten kaçınma düzeyleri ve iyi anlayışları bilinmese de korunması gerekenlerin çıkarları için güvenilir bir makam vardır, fakat seçilmiş olan Temel Yapı çıkış yolu olacaktır.

Söz konusu edilmiş olan yüksek riskten kaçınma düzeyine yapılan bir başka itiraz daha güçlü olabilir. Rawls'un önerdi-

ği gibi, himaye edilenlerin –tarafların aldığı kararların birlikte yaşayacakları kararlar olacağını– garanti beklentisi gerçekten maksimin kuralını ortaya çıkarabilir mi? Eğer amacımız muhtemel bir en kötü sonucun aynı zamanda himaye edilenlerin birlikte yaşayabileceği bir sonucun garantilenmesi ise, Rawls meseleyi, makûl olabilecek çoğu yaman-tercih durumunu maksimin kuralı tercihinden yana kullanarak sonlandırır. Başlangıç Durumu'nun olağan dışı bir özelliği vardır; Başlangıç Durumu'ndaki tercihler âcil değildir. Başlangıç Durumu'nun zaman ve mekândan bağımsız olması nedeniyle tarafların akla gelebilir her bir prensibi keşfetmek ve değerlendirmek için –deyim yerindeyse– yeteri kadar boş vakti vardır. O halde, neden karar kuralını –himaye edilenlerin karşılaşacakları sonucun belirsizliğine rağmen birlikte yaşayabilecekleri bir sonucun garantilenmesi ihtiyacının ortaya koyduğu gibi– en doğal haliyle kullanmamak zorundalar: Sözde 'min-tat kuralı' [*satis-min rule*] basitçe, faili muhtemelen tatmin edici olan en kötü sonucu aramaya yönlendirir. Bu durumda tarafları, en kötü durumdaki insanları tatmin edici varlığı içeren temel yapılar grubunu seçmekle sınırlandırır; fakat aralarındaki daha ileri tercihler için onlara kılavuzluk etmez (AT 98).

İki bariz ve yaygın itirazla hesaplaşmak istiyorum: Birincisi, insanlar kendilerini bir cehâlet peçesi arkasında hayal edemezler ve dolayısıyla, imkânsız olanı yapmaları istenmektedir. Bu doğrudur ama ilişkisizdir. Rawls bizden kendimizi fiilen bir cehâlet peçesi arkasında hayal etmemizi istemez. Bizden, bir cehâlet peçesi arkasındaki insanların neyi kabul edeceklerini hayal etmemizi ister. Bu durumu daha sonradan ortaya koyma şekli, yani Başlangıç Durumu'ndaki tarafları anlaşmanın uygulanacağı kişilerden ayırt etmesi, bunu çok daha kolay hayal edilir yapar.

İkinci itiraza göre, Başlangıç Durumu hipotetik bir pazarlık durumunu ve fiilî sözleşmelerin aksine, davranışımız için hiçbir sebep sunmayan hipotetik sözleşmeleri betimler. Sırf

bir şeyi, Başlangıç Durumu'nda kabul *ederdik* diye neden *şu ânda* o şeye göre davranmalıyız? Böyle bir yolla ulaşılmış olan bir adalet teorisi bağlayıcı bir gücü nasıl içerebilir? Buna cevaben şunu hatırlamak önemlidir –ki Rawls'a göre–, Başlangıç Durumu, daha önceden kabul etmiş olduğumuz ya da henüz kabul etmemişsek kendi başına gerekçelendirilebilen daha temel ahlâkî fikirlere dair bir sonuç taslağı çizmemize yardımcı olur. Dolayısıyla Rawls'a göre, Başlangıç Durumu'nda bir şeyin kabul edilebilir olduğunu göstermek, ona inanmak için tarafsızca iyi sebeplerin olduğunu göstermek ile aynıdır. Gerçek şu ki, bir şeyi kabul ederlik durumunun o şeyi kabul etme(me)liyiz durumu ile ilgisi yoktur. Onu kabul etmeliyiz durumunun sebebi, Başlangıç Durumu tartışmasının gösterdiği gibi, onu kabul etmek için iyi sebepler olduğudur.

Başlangıç Durumu'ndaki taraflar, prensip tercihlerini –koruyup kolladıkları nezdinde– meşrulaştırıp meşrulaştıramayacaklarını göz önüne alarak, rakip adalet prensipleriyle karşılaştırırlar. Taraflar birbirleriyle resmen pazarlık halinde olmalarına rağmen müzakereler hasmane değildir, çünkü tarafların bire bir aynı çıkarlar söz konusu olduğunda koruyup kolladıklarına karşı benzer sorumlulukları vardır. Aynen müzakerelerin hangi açıdan bakılırsa bakılsın işbirliğine dayalı olduğunu bilenler gibi, hepsi kesin nedenlerle, ilk ve en iyi tercihleri olarak aynı prensipleri destekleyeceklerdir.

İki soruya değinmek gerekir. Tarafların peşinden gittiği değerler nelerdir? Bu değerler nasıl dağıtılacaktır – ya da, uygun dağıtım kuralı nedir?

Taraflar sıradan pazarlık durumlarında, gerçekten önemsedikleri şeylerin dağıtımı hakkında ihtilafa düşerler. Oysa cehâlet peçesi, kendi fiilî iyi anlayışlarını bilmeyen Başlangıç Durumu'ndaki tarafları, bunu yapmaktan alıkoyar – bir başka deyişle, gerçekten neyi önemsediklerini bilmezler. Dolayısıyla Rawls onlara, bireyleri önemsemek için bir akıl yürütme yolu sunmak zorundadır. Bunu, zayıf iyi teorisi [*thin theory of the*

good] olarak adlandırdığı şeyi betimleyerek yapar – önemsemek için başka ne sebepleri olduğuna bakmaksızın, insanların onlara sahip olmak adına önemsediği değerler olan temel mülkiyetler teorisi [*primary goods theory*]. İleri dönem yazılarında Rawls bu temel mülkiyetler açıklamasını, özgür ve eşit kişiler dediği temel sezgisel fikir ile birleştirerek tamamlar. Temel mülkiyetler, vatandaşların iyi anlayışı ve adalet duyusu kapasitelerini kullanma ve geliştirme ilgileri dikkate alındığında istemek için sebepleri olan değerlerdir (HA 62, 91-4). Temel mülkiyetler üç kategoriye ayrılır (HA 57-60):

a. *Doğal temel mülkiyetler* [natural primary goods]: Sağlık, zekâ, yetenekler, uzuvlar, görme duyusu ve benzerleri – Rawls'a göre bunlar dağıtıma açık *değildir*;
b. *Toplumsal temel mülkiyetler* [social primary goods] (aşağıya bakınız) – bunlar dağıtıma *açıktır*;
c. *Öz-saygı* [self-respect] – bu temel mülkiyetlerin dağıtımına kısmen bağlıdır.

Doğal temel mülkiyetler, bireylerin doğal becerileridir. Dolayısıyla Rawls'a göre bunlar dağıtılmayabilir. Göreceğimiz gibi bazı teorisyenler adalet bakış açısıyla insanların ne kadar iyi durumda olduklarının belirlenmesinde temel mülkiyetlerin hesaba katılması gerektiğini düşünseler de dağıtım konusundaki tartışmalar pek kısıtlıdır. Çarpıcı bir biçimde bu soruyu es geçme hakkı olduğunu düşünen ve ayrıca ihtilaf noktaları açık olmayan Rawls, teorisini (henüz bahsetmediğim) sadeleştirici bir varsayım üzerine geliştirir. Şöyle der:

> Bizim amacımız, vatandaşların kendilerini kesin bir yolla kavradıkları demokratik bir topluma uygun adalet anlayışının aslını ortaya koymaktır. Bu nedenle, vatandaşların bütün bir hayat boyunca tam anlamıyla işbirliği içindeki üyeler olduğunu ekleyelim. Bu demektir ki, herkes normal bir rolü oynayamaya yetecek düşünsel güce sahiptir ve hiç kimse yerine getirilmesi özellikle zor olan olağan dışı ihtiyaçlardan mustarip değildir, örneğin sıra dışı ve çok pahalı medikal gereksinimler gibi. ... Adalete ilişkin temel problem bu ilk aşamada, tam olarak toplumun aktif ve ah-

lâken vicdanlı işbirlikçileri arasında ortaya çıkar. (Rawls 1980: 545; ayrıca *bkz.* HA 20, 168-9)

Bir başka ifadeyle, hiç kimse ağır ve kronik engelli değildir. Dolayısıyla, doğal temel mülkiyetin yeniden-dağıtımı meselesi ortaya çıkmaz.

Bunu 4. Bölüm'de kısaca tartışacağız tabiî, fakat burada Rawls'un engelleri ihmal edişini savunma işine de girişmeyeceğiz. Rawls'un kendi savunmasına göre, bu bir en iyi durumu üzerine akıl yürütmedir. Eğer Rawls'un adalet teorisinin bu en iyi durum için bile başarılı olmadığı ortaya çıksaydı, o zaman tereddüt etmeden, daha zor ve karmaşık durumlar için çalışmayacağını varsayabilirdik.

Toplumsal temel mülkiyetler yeniden-dağıtıma *açıktır* ve şunlardır:

1. Temel özgürlükler [*the basic liberties*] (düşünce özgürlüğü ve vicdan özgürlüğü, vs.), bir iyi anlayışı üzerine karar verme, revize etme ve rasyonel olarak sürdürme kapasitesinin gelişimi ve uygulanması için gerekli arka plan kurumlarıdır. Benzer şekilde, özgür siyasî ve toplumsal koşullarda bu özgürlükler, hak ve adalet duyusunun gelişimi ve uygulanmasına imkân tanır.
2. Hareket özgürlüğü [*freedom of movement*] ve çeşitli fırsatlar zemini karşısında meslekî seçim özgürlüğü, nihaî sonların peşinde olmak ve onları, kişinin isteğine bağlı olarak revize etme ya da değiştirme kararını yürürlüğe koymak için gereklidir.
3. Sorumluluk makamlarındaki güç ve imtiyazlar, kişinin özerk ve toplumsal kapasitelerine ilişkin kapsamın belirlenmesi için gereklidir.
4. Gelir ve servet, geniş anlamda anlaşılması gerektiği gibi, doğrudan ya da dolaylı olarak geniş çapta, her ne olursa olsun, bir sonlar yelpazesine ulaşmak için çok amaçlı (değişim değeri olarak) araçlardır.
5. Öz saygının toplumsal temeli, genel olarak temel kurumların bakış açısıdır, şâyet vatandaşlar ahlâkî şahsiyetler olarak kendi değerlerinin kanlı canlı sahipleriyseler, nihayet ilerlemele-

ri ve yüksek düzeyli çıkarlarını gerçekleştirmeleri, normal olarak özgüvenin temellendiği bu kurumlarla mümkün olabilir.

İki prensip

Temel toplumsal mülkiyetler nasıl dağıtılmalı? Rawls'un adalet teorisi iki adalet prensibi ve iki öncelik kuralından oluşur (HA 42-3).

Birinci Prensip
Her bir birey, en kapsamlı özgürlüklere dahi eşit erişim hakkına sahip olmalı ve bu temel hak ve özgürlükler şeması daima güvence altında tutulmalıdır.

İkinci Prensip
Toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler iki şartı karşılamalıdır: Birinci olarak, bu eşitsizlikler hakkaniyetli fırsat eşitliği şartı altında herkese açık olan makam ve mevkilere bağlı olmalıdır ve ikinci olarak bu eşitsizlikler en az avantajlı olanın azami faydası için olmalıdır.

Bu prensiplerin tam olarak ne anlama geldiğini bu prensipler için ortaya konan argümanlara bakarak açıklayacağım. İki öncelik kuralı şöyledir. Rawls'a göre birinci prensibin ikinci prensip üzerinde *anlamsal önceliki* [lexical priority] vardır. Buna göre, ikinci prensibi uygulamak amacıyla, birinci prensibi ihlâl edecek ya da tehlikeye atacak hiçbir şey yapılamaz. Bir başka deyişle, ikinci prensip birinci prensiple çatıştığında, her zaman birinci prensip galip çıkar. İkinci öncelik kuralına göre ise, ikinci kuralın birinci şartı, ikinci şarta göre anlamsal önceliğe sahiptir. Buna göre de, en az avantajlıya fayda sağlayan eşitsizlikler, bunlar için düzenlenen rekabet ortamlarının sadece hakkaniyetli fırsat eşitliği şartı altında düzenlendiği sürece kabul edilirdir.

O halde, bu iki prensip şu kurallara bölünebilir:

1. Temel özgürlükler eşit olarak dağıtılır.

2. Makamların güç ve imtiyazlarına ve makama bağlı eşitsiz maddî ödüllere ulaşma fırsatları (benzer yetenek seviyesi ve çaba sarf etme gönüllülüğünde olanlar arasında, daha sonra bahsedilecek olan) *Özgürlük Prensibi* [Liberty Principle] ile uyumlu olduğu sürece eşit olarak dağıtılır.
3. Gelir ve servet, Özgürlük Prensibi ve hakkaniyetli fırsat eşitliği prensibi ile uyumlu olduğu sürece, en az sahip olanların azami faydasına göre dağıtılır.

İkinci prensip

Bu iki prensip için sunulan argümanları tartışırken ikinciyle başlayıp geriye doğru gideceğim. Gördüğümüz gibi ikinci prensip iki parçadan oluşur:

1. Her bir eşitsizlik, en az avantajlı olanın faydasına olmalıdır.
2. Her bir eşitsizlik, hakkaniyetli fırsat eşitliği altında herkese açık olan makam ve mevkilere bağlı olmalıdır.

Rawls ikinci prensibi tanıtırken ilk olarak, yukarıdaki biraz daha işlenmiş önermeye göre anlaşılması daha güç olan genel bir anlayış ortaya koyar. Ona göre, "toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler öyle ayarlanmalıdır ki hem (a) *herkesin faydasına* olmaları makûl olarak beklenmelidir hem de (b) *herkese açık* olan makam ve mevkilere bağlı olmalıdırlar" (AT 66). Ancak, Rawls'un işaret ettiği gibi, burada vurguladığım iki şıkkın anlaşılması güçtür ve dolayısıyla işlenmesi gerekir. Rawls ikinci prensip için sunduğu birinci sezgisel argümanı –bu iki açımlamayı daha açık hale getirdiği ya da işlediği– bir tartışma yoluyla ortaya koyar. Tabiî ki, genel anlayışı kabul etmek için sebepler sunmaması ve ayrıca, tarafların kişisel çıkarlarından ziyade temel ahlâkî düşüncelere yönelik olup, Başlangıç Durumu'nda kabul edilebilir bir çeşit argüman olmaması sebebiyle, bu ikinci prensip için temel bir argüman değildir. Yine de öğreticidir. Rawls, bunu bize her bir açılımın iki olası yorumu ve bu yorumların üç olası kombinasyonu yoluyla gösterir.

Birinci kombinasyon, "herkesin faydasına" ifadesinin "verimlilik" anlamında yorumlandığı, "herkese açık" ifadesinin "yeteneklere açık kariyerler" anlamında yorumlandığı ve Rawls'un ikinci prensibin "doğal özgürlük" [*natural liberty*] versiyonu olarak adlandırdığıdır (AT 58). "Yeteneklere açık kariyerler" prensibi, bir kişinin işe alındığı (ya da bir eğitim programına kabul edildiği) koşullarda, o pozisyonun olası performanslarıyla tam alâkalı sebepler haricinde ayrımcılığa uğramaması gerektiğini ifade eder. Dolayısıyla, örneğin bu prensip üniversiteleri ya da işverenleri kadın ya da siyahî adaylara karşı ayrımcılık yapmaktan alıkoyar; fakat hükümeti, bu adayların üniversiteye seçilmeden ya da işe alınmadan önceki koşullarda eşit eğitim olanakları tesis etmeye zorunlu kılmaz. Rawls verimliliği teknik bir kavram olarak anlar: Bir paylaşım, paylaşımda herhangi bir değişikliğin bir kimseyi daha kötü duruma getirmeksizin herhangi bir kimseyi daha iyi duruma getiremediği zaman verimlidir.

İkinci prensipteki doğal özgürlük versiyonuyla ilgili sorun nedir? Rawls'a göre buradaki sorun, biçimsel bir fırsat eşitliği olmasına rağmen "toplumsal şartların eşitliğini ya da benzerliğini korumaya yönelik çaba"nın yokluğudur ve dolayısıyla "herhangi bir zaman dilimi için kıymetlerin [*assets*] ilk dağıtımı, doğal ve toplumsal olumsallıklardan son derece etkilenir" (AT 62); ki bu da mevcut olumsal etkilerin nesiller boyunca birikmesine imkân verecektir. Dolayısıyla, örneğin hem varlıklı bir aileden gelen hem de yetenekli bir kimse layıkıyla ödüllendirilecektir; bu durumdaki kişi daha az yetenekli olan kendi çocuğu için yüksek ücretli bir eğitim imkânı satın alma olanağına kavuşmuş olacaktır. Bu durumdaki çocuk, kendisiyle aynı yetenekte olan fakat daha az varlıklı bir ailede doğmuş bir çocuğa göre mevkiler ve buna bağlı gelirler elde etme yarışında daha iyi sonuçlar alma olanağına peşinen kavuşmuş olacaktır. Zaman içinde bu problem, "dağıtımla ilgili hisselerin ahlâken keyfî olan faktörlerin uygunsuzca

nüfuz ettiği [izin verdiği]" (AT 63, ayrıca HA 43) biçimlerde ortaya çıkar.

Bunun üzerine Rawls, herkesin faydasına olmayı verimlilik olarak, fakat "herkese açık" olmayı da "hakkaniyetli fırsat eşitliği" olarak yorumlayan ikinci prensibin Liberal versiyonuna (HA 43-4; AT 63-4) başvurur. Yeteneklere açık kariyerler ile sadece mevkilerin kendilerine odaklanırız. Şöyle deriz: "Pekâlâ, iki kişi aynı işe aday ise yetenekleri bu işe daha uygun olanın işe alınması gerekir". Tabiî ki, bu tarihsel paylaştırma metotları açısından önemli bir ilerlemedir – örneğin, doğuştan kazanım. Önceleri, birçok insan mevkileri için gösterebilecekleri yeteneklere bakılmaksızın birçok mevkiin dışında tutulurdu. Yeteneklere açık kariyerler bunu önler; ama daha yetenekli, daha çalışkan insanların en uygun aday oldukları işe kabul edilmemesini yine de engelleyemez. Hakkaniyetli fırsat eşitliği bunu engellemeyi hedefler ve ayrıca avantajların nesiller boyunca birikmesini ciddî bir bariyerle engeller, çünkü aynı yetenek ve çaba düzeyine sahip insanlar, toplumsal sınıf kökenlerine bakılmaksızın benzer beklentilerine yönelmeli der: "Toplumun tüm kesimlerinde, benzer şekilde güdülenmiş ve donatılmış olanlar için kabaca aynı beklentiler ve edinimler olmalı" (AT 44). Bu oldukça iddialı bir kriterdir. Eğer bu kriter tam anlamıyla yerine getirilseydi, toplumsal sınıf arka planının bir kimsenin hayat beklentileri üzerinde hiç etkisi olmazdı: Burada bilinen hiçbir toplumun henüz başaramadığı bir şeyden bahsediyoruz. Tabiî ki, ikinci prensibin her bir yorumunun sadece birinci prensibin önceliği tarafından uygulanan kısıtlamanın gereğince işlediğini vurgulamak gerekir. Bu nedenle, hakkaniyetli fırsat eşitliğinin beklendiği gibi işlemesi durumunda, benzer yetenek ve çabaya sahip insanların –Özgürlük Prensibi'nin hakkaniyetli fırsat eşitliğini tam olarak gerçekleştirmek amacıyla belirli ölçütleri yasaklaması nedeniyle– eşitlik dışı beklentilere yönelmesi pekâlâ mümkündür. Bu prensip aşırı radikaldir. Dikkatini işe alım süreciy-

le sınırlamaz, odağını toplumsal arka plan koşullarına doğru genişletir; dolayısıyla da sonuçları, sadece yetenek ve çaba farklılıkları değiştirebilir.

Rawls, hakkaniyetli fırsat eşitliği kabulünün güdülenmesinde yeterliliğin hiçbir rol oynamadığını vurgulamak için büyük zahmete girer. Beşeri sermaye, elbette daha verimli bir paylaşıma sebep olabilirdi, ama buradaki neden başkadır. Düşük IQ ile tam anlamıyla eksiksiz değil, ama yaklaşık olarak bağıntılı bazı özellikler bulduğumuzu farz edelim; diyelim ki mavi gözlü olmak. Ortalama ile yüksek IQ seviyeleri arasındaki az sayıda mavi gözlü insanı tespit etmek son derece masraflı olabilir; o kadar pahalıdır ki, basitçe tüm mavi gözlü insanlara düşük IQ seviyeli olarak yaklaşmak daha verimli olacaktır. Rawls'a göre, bu düşünce böyle davranmayı meşrulaştıramazdı, çünkü bu davranış, mavi gözlüler arasında ortalama ila yüksek IQ seviyesine sahip az sayıda insanın haysiyetine [*human dignity*] saldırı olurdu. Bu değer –haysiyet–, verimliliğin değerini gölgede bırakır.

Sonunda Rawls'un da onayladığı hakkaniyetli fırsat eşitliği, ikinci prensibe ait bir versiyonun parçası olmaya devam eder; dolayısıyla, ikinci prensibin Liberal versiyonuyla bağlantılı problemlerle ilgilenmeden önce, Başlangıç Durumu'nda hakkaniyetli fırsat eşitliğine uygun bir argüman olup olmadığını sormalıyız. Başlangıç Durumu'ndaki taraflar için en az iki kaygıdan bahsedilebilir. Birinci olarak, yukarıda önerildiği gibi, bilirler ki; eğer bir kişi, toplumsal kurum düzenindeki bir sonuç olarak bir başkasının fayda sağlama anlamında daha fazla şansa sahip olduğunu, ama bunun için herhangi bir (ahlâken meşrulaşmış) sebep olmadığını biliyorsa, bu durum bu bireyin haysiyetine son derece zararlıdır. İşe alma noktasında ayrımcılık durumu için en barizi şudur: Talep ettiği bir mevkiin kendisine değil de beyaz birine verildiğini ve o mevkiin, rakibinin sadece beyaz olması nedeniyle kendisinden esirgendiğini bilen bir siyahî Amerikalının haysiyetine

en büyük saldırı, işi rakibinin kendisinden daha iyi olma ihtimali nedeniyle kaybetmemesi gerçeğidir. Fakat, yeteneğe açık kariyerler anlayışı tarafından reddedilmeyen durumlar daha çarpıcıdır. Örneğin, yetenek seviyeleri aynı olan ve benzer çabaları sergileyen iki kişi bir üniversiteye yerleşmek için başvuruyorsa ve kaybeden adayın, kazanan adayın geçtiği eğitim süreçlerinin daha üstün sayılması nedeniyle kabul edildiğine inanmak için gerekçeleri varsa, bu durumu haysiyetine saldırı olarak hissetmesi muhtemeldir. Beklentilerimizin kontrolümüz dışındaki sebeplerce berhava edildiğini her gördürdüğümüzde gururumuz kırılır. Bu, öncelikli kaygı olarak ele alınır.

Başlangıç Durumu'ndaki taraflara açık görünen ikinci kaygı, fırsat mekânının yapısıyla ilgilidir. Gelir ve servetten farklı olarak, fırsatlar, sıfır toplamlı değerler olarak görünebilir; dolayısıyla bunları eşitsiz dağıtmak en az derecede sahip olanlara daha fazlasını vermez, örneğin gelir ve servetin eşitsiz dağıtılmasının en az derecede sahip olanlara yarar sağlayabileceği (aşağıda belirteceğim) gibi. Fırsatları eşitlemek herkesin durumunu daha da kötüleştirir, çünkü üretken insanlar, daha az üretken olanlara göre üretken fırsatları daha iyi kullanacaktır şeklinde bir itiraz gelebilir. Fakat bu itiraz, hakkaniyetli fırsat eşitliğinin aslında ne talep ettiğiyle tam anlamıyla uyumludur; buna göre, benzer yetenek ve çaba düzeyindeki insanlar arasındaki fırsatlar eşitlenmelidir.

Rawls'un, hakkaniyetli fırsat eşitliği için yaptığı en açık savunma şudur:

> Açık mevkileri gerektiren sebepler sadece ya da kısmen de olsa verimlilik değildir...eğer bazı görevler hakkaniyetli olarak herkese açık değilse, dışarıda kalanlar, bu görevi yapmalarına izin verilmiş olanların yoğun çabalarından yarar sağlasalar bile, kendilerine haksız muamele edildiği hissinde haklı olurlar. Sadece makamların servet ve ayrıcalık gibi bazı harici ödüllerinin dışında bırakıldıkları için değil, aynı zamanda bir sosyal görevi, becerikli ve özverili şekilde yerine getirmeden kaynaklanan kendini

> gerçekleştirme deneyiminden men edildikleri için yakınmakta haklı çıkarlar. İnsanlık değerlerinin ana formlarından birinden mahrum bırakılmış olurlar. (AT 73)

Bir başka ifadeyle, bazı işlerin içerdiği belirli ödüllere sahip olma fırsatı öyle değerlidir ki, örneğin, gelir ve servetin yeniden-dağıtımıyla telâfi edilemez. Doktor ya da öğretmen olmak isteyen ve bu fırsattan ahlâken nedensiz olan sebeplerden dolayı dışlanmış bir kimse için bu fırsattan geri çevrilmenin üzüntüsünü hiçbir para miktarı silemez. Dolayısıyla Rawls'un, bu tür fırsatların eşit dağıtılması gerektiğini ve bu prensibin fark prensibinden [*difference principle*] önce geldiğini düşündüğü görülür.

Hakkaniyetli fırsat eşitliği son derece radikal olsa da, ikinci prensibin Liberal versiyonu Rawls'a göre iki sebepten dolayı yetersizdir. Birinci olarak, doğal kuranın [*natural lottery*] ahlâkî nedensizliğine yeterince cevap veremediğini söyler: "Arka plan düzenlemeleri tarafından belirlenen sınırlarda, dağıtımla ilgili hisseler doğal kuranın sonucuyla belirlenir, dolayısıyla bu sonuç ahlâken nedensizdir. Gelirin dağıtımına, tarihsel ve toplumsal şansa kıyasla, doğal varlıkların [*natural assets*] dağıtımı tarafından karar verilmesine izin vermek için daha iyi bir neden yoktur" (AT 64). İkinci olarak şunu der: Bununla birlikte, aile var olmaya devam ettikçe (Rawls bundan hiç şüphe etmez) hakkaniyetli fırsat eşitliği tümüyle uygulanamaz, çünkü "çaba, deneme ve olağan anlamıyla liyakat isteğinin kendisi bile mutlu aile ve toplumsal koşullara bağlıdır" (AT 64; ayrıca HA 163).

Bu problemler Rawls'u, "herkese açık" ifadesinin hakkaniyetli fırsat eşitliği yorumunu Fark Prensibi ile birleştiren – yani, "herkesin avantajına" tâbirini "en az avantajlının en büyük faydasına" şeklinde anlayan – ikinci prensibin *Demokratik Eşitlik* [Democratic Equality] versiyonunu desteklemeye yönlendirir.

Aslında verimlilik, en azından ekonomistlerin kavrama

eğilimi doğrultusunda anlaşıldığında, adalet prensibi amaçlarıyla 'herkesin avantajına' tâbiri, asla uygun biçimde kavranamazdı. Verimlilik, *Pareto verimliliği* [Pareto optimal] olarak anlaşılır. Bir durum, ancak ve ancak hiçbir aktarma bir kimseyi, bir başkasını daha kötü duruma getirmediği ve daha iyi duruma getiremediği zaman *pareto optimaldir*. Fakat bu, ilk durumun adaleti hakkında hiçbir şey söylemez. Verimlilik yargılarının gücünü yansıtan şartların târifine ihtiyacımız vardır. Dolayısıyla, örneğin toplumdaki bir kişi üretim fazlası olan servetin tümüne sahipse (yani diğer herkes tam olarak asgari geçim düzeyinde yaşıyorsa), bu durum pekâla *pareto optimal* olabilir – o tek kişiyi daha kötü duruma getirmeden diğerlerinin herhangi birine fayda sağlamak imkânsız olabilir. Yine de bu durum hiçbir şekilde, kaynakların bu tek kişiden diğerlerine transferine aykırı sayılmaz. Bu kendi lehinde bir iddia bile değildir; kendine karşı iddialar tarafından bastırılmıştır. Böyle bir durum hakkında 'oh iyi, bu en azından verimlidir' gibi bir şey söyleseydik o zaman, muhtemelen ekonomist arkadaşlarımızın hesabına ironi yapıyor olurduk.

Dolayısıyla, herkesin avantajı hakkında başka yorumlara ihtiyaç vardır. Açık alternatif, eşitliktir; özellikle de yetenek dağıtımının ahlâkî olarak nedensiz olduğunu destekleyen Başlangıç Durumu incelemesi dikkate alındığında. Aslında, Rawls bu alternatifi reddetse de, bu onun diğer alternatiflere karşı değerlendirmelerinin ana hattıdır. Gelir, servet ve temsil ettikleri diğer değerler, eşit olmayan dağıtımların en az sahip olanın faydasına olacağı durumlar haricinde, eşit şekilde dağıtılmalıdır.

Rawls, neden 'herkesin avantajına' tâbirinin bir yorumu olarak eşitliği reddeder? Argümanı Başlangıç Durumu'nun içerisinden oluşturmak yararlı olacaktır. Kendinizi Başlangıç Durumu'ndaki bir himaye edilenin temsilcisi olarak, himaye edilen için kabul edilebilir bir sonuçla pazarlık ederken düşünün. İki prensibi değerlendirdiğinizi düşünün: Gelir ve servetin uygulanabilir en yüksek düzeyde eşit olarak dağıtıldığı ka-

tı eşitlik ve Fark Prensibi. Şimdi, katı eşitliği alın ve himaye edilen kişinin katı eşitlikle ne kadar iyi durumda olacağını Fark Prensibi altında ne kadar iyi durumda olabileceği ile karşılaştırın. Fark Prensibi altında himaye ettiğiniz kişi için iki ihtimal vardır: Ya daha kötü durumda olanlar arasında olacaktır ya da daha kötü durumda olanlardan daha iyi durumda olanlar grubunda olacaktır. Fakat tanım gereği, Fark Prensibi altında her durum ya katı eşitlik altındaki her durumdan daha iyi olacaktır ya da katı eşitlik altındaki her duruma özdeş olacaktır. Eğer ilki ise, o zaman himaye ettiğiniz kişi, ister daha kötü olanlar arasında ister daha iyi olan grupta olsun, katı eşitlik altında olmaktansa Fark Prensibi altında yaşamayı tercih edecektir. Eğer tüm durumlar özdeş ise, o zaman katı eşitlik ile Fark Prensibi arasında himaye altındaki kişinin durumu farklı olmayacaktır. Dolayısıyla, katı eşitlik altında Fark Prensibi'nden daha kötü durumda olabilir ve Fark Prensibi altında katı eşitlikten daha kötü durumda olamaz. Böyle olunca, Fark Prensibi'ni tercih etmelisin (bkz. HA 49, 71).

Bu argüman himaye altında bulunan kişinin tamamen bireysel-çıkarcı olduğunu varsayar (Başlangıç Durumu'nun varsaydığı gibi): Diğerlerinin ne kadar aldığını umursamaz. Fakat himaye edilen kişinin kendi refahını diğerleri uğruna fedâ etmeye hazır olduğunu düşünün ve sonra da ortaya çıkan durumu değerlendirin. Himaye edilen kişinin katı eşitlik şartlarında yaşadığını ve Fark Prensibi tarafından yönetilen bir toplumda daha avantajlılar arasında olabileceği ihtimalini tasarladığını düşünün. Diğer insanların refahı için fedakârlık etmekten mutlu olabilir, ama fedakârlığının hiç kimsenin faydasına olmadığını da görebilir. – Fark Prensibi şartlarında olacağından daha kötü durumdadır, ama diğer herkes de Fark Prensibi şartlarında olacağından daha kötü durumdadır ya da en azından hiç kimse daha iyi durumda değildir. Fedakârlığı boşunadır.

Fark Prensibi nasıl işler? Bir başka deyişle, eşitsizlikler en az avantajlı olana, yani eşitsizlik durumunda en aza sahip ola-

na nasıl fayda sağlar? Bunu anlatmanın en kolay yolu, gelir ve servet hakkında düşünmektir. Eğer gelir, eşit olarak dağıtılırsa o zaman herkes ne kadar üretken olduğuna bakılmaksızın aynı miktarı alır. Buna karşın, eğer gelir insanların üretkenliklerine göre, yani eşitsiz biçimde dağıtılırsa, bu daha üretken olması muhtemel olan kişilere dönük bir teşvik olarak işler. Onların teşvik edilmesi için ise, ürettiklerinden bazılarını ekstra olarak alabilmeleri gerekir ve teşvik için gerekli olmayan üretim fazlaları, daha az üretken olanların faydası için yeniden dağıtılabilmelidir. Daha büyük üretim için teşvikler ve en az avantajlı için yeniden dağıtım, en az avantajlı olanı eşitlik koşullarında olabileceğinden daha iyi duruma getirebilir (HA 64).

Elbette bazı insanlar, anlattığım bu hikâye karşısında şüpheci davranabilir ve eşitsizliklerin en az avantajlı olanının bile eşitlik koşullarından her zaman daha kötü olabileceğini düşünürler. Ama Fark Prensibi'ni reddetmek için inanca dayanan bir sebepleri yoktur. Fark Prensibi eşitsizliklere, sadece en az avantajlı olanın *gerçekten* faydasına olduğu zaman izin verir; eğer bunun asla olamayacağına inanırsanız, o zaman Fark Prensibi'nin eşitliği emrettiğine ve bir prensibi diğerine tercih etmenin pratik bir sebebi olmadığına inanırsınız.

Fark Prensibi'nin eşitsizliği emrettiğini farz edelim. Eğer öyleyse, o zaman ahlâken nedensiz faktörlerin ödülü etkilemesine hâlâ izin verir, çünkü daha çok yetenekli olanların en çok avantajlılar arasında ve daha az yetenekli olanların en az avantajlılar arasında olma ihtimali büyük bir olasılıktır. Benzer şekilde, Rawls'un ikinci prensibinin Liberal versiyonu ile ilgili ortaya koyduğu diğer problemin de üstesinden gelmez: Çocuklar aile içinde büyütüldüğü müddetçe, mutlu aile şartları (ailenin dahil olduğu sosyal sınıf dâhil) hem onların çaba sarf etme eğilimlerini hem de gelecek beklentilerini başlı başına etkileyecektir.

Dolayısıyla, problemler hakkaniyetli fırsat eşitliği ile değil, ikinci prensibin genel yorumu ile ilgilidir. Sözde "De-

mokratik Eşitlik" yorumu *avantaj* anlayışını ayarlar: Yani, doğal olumsallıkları düzeltecek bazı çalışmalar yapmak için birinci unsuru yeniden yorumlar. "Herkesin avantajına" tâbirini "en az avantajlı olanın en büyük faydası" olarak anlar; yani, her kim en az gelir ve servet sahibi ise, başka herhangi bir düzenleme altında olabileceğinden daha çoğuna sahiptir biçiminde yorumlar. Ahlâken nedensiz olan olumsallıklar Fark Prensibi'nin işlemesiyle birlikte insanların gelecek beklentilerini gerçekten etkilese de, bunu keyfi olmayan bir sebeple yapar: En az avantajlı olanlar başka herhangi bir düzenlemenin sunabileceğinden daha iyi durumdadır. Fark Prensibi "doğal becerilerin dağıtımını ortak varlık kabul etme ve nasıl sonuçlanırsa sonuçlansın bu dağıtımın faydasına dahil olma anlaşması"nı (HA 75) temsil eder. Ahlâken isteğe bağlı faktörlerin devam eden muhtemel etkileri, sadece ahlâken kabul edilebilir sebepleri desteklediği ölçüde mümkündür.

Peki ya Rawls'un "herkese açık" olmanın hakkaniyetli fırsat eşitliği yorumuyla ilgili diğer problemi nedir? Hakkaniyetli fırsat eşitliği iki sebepten dolayı, aile ilga edilmeden tam anlamıyla gerçekleştirilemez çünkü: Birinci olarak, çocukların daha zengin (ya da daha cömert, ya da daha gücü yeten) ebeveynlerinden miras aldıkları fazladan kaynakların tam olarak dengelenmesi imkânsız olacaktır; ikinci olarak, ebeveynlik çocukların kapasitelerini ve çaba sarf etme eğilimlerini fiilen etkiler. Bu probleme verilecek bir karşılık ailenin ilgası olabilirdi ve hatta Rawls bir noktada, bu bağlama dayanarak sorar: "O zaman aile ilga edilmeli midir?" (AT 448, ayrıca bkz. HA 163). Bunun üzerinde durmayacağım, ama akıl yürütme biçimi açık olmasa da Rawls'un cevabı hayırdır. Yine de akla iki cevap gelir: Birinci olarak, aile kurmak ya da bunun gibi bir şey (Rawls'un teorisinde hakkaniyetli fırsat eşitliğine göre öncelik verilen) Özgürlük Prensibi tarafından korunur. Eğer aile kurma ya da bir ailede büyüme hakkı ahlâkî gücün bazı noktalarının gelişimi ve kullanımı için aslî olsaydı, bu olabilirdi. İkinci olarak, cevap prensiplerle daha az ilgilidir

ama eşit derecede zorlayıcıdır: Aileyi ilga etsek bile, bu problemleri çözebilecek bazı başka düzenlemeler kurabileceğimize inanmak için hiçbir sebep yoktur. Çocukların aile içinde değil de devlet tarafından işletilen (şimdiki yetiştirme yurtları gibi olmayan) yetiştirme yurtlarında büyütüldüğünü varsayın. İyi işletilen yetiştirme yurtlarında –eğer iyi *işletiliyor* ise– her bir çocuğun farklı bir yetiştiriciyle yakın bağ kuracağına, çocuk bakım ve eğitiminde daha mutlu koşullar sağlayan bazı yetiştiricilerin çocuğu öteki yetiştiricilere göre daha kolay yönlendirebileceğine ilişkin çeşitli gerekçeler vardır. Basitçe, hakkaniyetli fırsat eşitliği önündeki engellerin tam olarak üstesinden nasıl geleceğimizi bilmiyoruz. Fakat toplumun ortaya koyduğu, eşitsizlik seviyesini sınırlamanın iki etkisi vardır: Çocukların ebeveynlerinden miras alabilecekleri kaynakla ilgili eşitsizliği azaltır – çünkü hane geliri ve serveti daha eşittir, dolayısıyla ebeveynlerin çocuklarına aktarabilecekleri avantajı içeren güçleri daha eşittir; ebeveynlerin çocuklarına sosyal işbirliği faydalarının eşit-olmayan dağıtımına erişim imkânı sağlayabilecekleri kaynakların kullanışlılığını sınırlar, çünkü bu faydaları daha eşit olarak dağıtır (Swift 2003, aile problemi hakkında önemli tartışmalar için bakınız).

Dediğim gibi, ikinci prensip içerisinde hakkaniyetli fırsat eşitliğine özellikle güçlü bir öncelik şekli tanınır. Birazdan göreceğimiz gibi Rawls'un buna neden böyle bir öncelik verdiği çok açık değildir, ama şimdilik bu önceliğin pratikte ne anlama geldiğini açıklamak istiyorum. Özgürlük Prensibi ve onun önceliği tarafından belirlenen sınırlamalar içerisinde şu anlama gelir:

1. Fark Prensibi'nin ayrıca imkân verilebileceği (bir başka deyişle, en az avantajlı olana fayda sağlayabilecek olan) gelir ve servet eşitsizlikleri, görece en az avantajlı hanede doğan çocuklara kıyasla daha avantajlı hanede doğan çocukların gelecek beklentilerini tahmin edilir şekilde geliştirecek bir etkiyi içerirse bu eşitsizlikler ortadan kaldırılır,
2. İnsanların yaşamlarına dair gelecek beklentileri üzerinde güç-

lü tesiri olan eğitim ve sağlık gibi değerler, mümkün olduğu ölçüde aile geliri ile ilişkili olmaksızın dağıtılmalıdır. Dolayısıyla, örneğin, hükümet mümkün olduğu ölçüde, çocuklarını devlet okulundan alıp özel okula vererek ya da (şu ânda Birleşik Devletler'de yapabildikleri gibi) devletin eğitim için daha fakir çevrelere göre daha fazla para harcadığı varlıklı çevrelere taşınarak, varlıklı ebeveynlerin çocukları için eğitim avantajları satın almasını engelleyecek tedbirler almalıdır. Devlet, bir çocuğun aldığı sağlık hizmeti kalitesinin onun ebeveynlerinin geliri aracılığıyla etkilenmesini engelleyecek tedbirler almalıdır; ya çocuklar için özel sağlık hizmetlerini kaldırarak ya da "özele gitmenin" bir avantaj kazandırmadığı kaliteli sağlık hizmetini herkese sunarak.

3. Varlıklı birinin çocuklarının bu anlamda haksız avantaj sağlamasını engelleyecek tedbirleri almak için, hediye ve miras üzerine her türlü vergiyi artırmak zorunlu olacaktır. Bu potansiyel olarak çok zorlu bir şarttır, çünkü varlıklı ailelerin çocuklarının ebeveynlerinden sağladıkları faydaların büyük bir çoğunluğu, onlara verilen ya da bırakılan fiilî parayla değil, riske karşı alabilecekleri tutumla ilgilidir. Ebeveynlerinin servetinin kendi başarısızlıklarına karşı onlara tampon olacağını bilmek, potansiyel olarak kazançlı olan bazı aktivitelerin –bir restoran açmak, tıp, sanat ya da drama eğitimi için birkaç yıl harcamak, Washington'da düşük gelirle stajyerlik yapmak– onlar için, ebeveyn teminatı olmayan çocuklara kıyasla, daha az riski temsil etmesi demektir. Bu aktivitelerin birinde finansal olarak başarılı sayılan ve dolayısıyla ebeveyn kaynaklarından beslenmeyi talep etmeyen bir çocuk, kendisine sunulmuş olan hazır kaynaklardan yine de alabildiğine faydalanmıştır.

Hakkaniyetli fırsat eşitliği ve onun fark prensibine karşı önceliği meselesinde *bağımsız* bir argüman var mıdır? Rawls'un gerçekten böyle bir argüman sunduğu açık değildir ve aslında her zamanki gibi hakkaniyetli fırsat eşitliğine gerçekten kesin bir öncelik verilip verilmemesini ilk kez *Hakkaniyet Olarak Adalet* eserindeki bir dipnotta sorgular:

> Bazıları hakkaniyetli fırsat eşitliğinin fark prensibine göre anlamsal önceliğinin fazla güçlü olduğunu, daha zayıf bir önceli-

ğin ya da daha zayıf bir fırsat prensibinin daha iyi olabileceğini ve doğrusu hakkaniyet olarak adaletin temel fikirleriyle daha çok uyumlu olduğunu düşünürler. Şu ânda burada neyin en iyi olduğunu bilmiyorum ve basitçe belirsizliğimi ifade ediyorum. (HA 163, dn. 44)

Bir argüman geliştirilecekse, sanırım bu Rawls'un (daha sonra göreceğimiz) Özgürlük Prensibi'nin önceliği argümanı üzerine modellenmelidir. Kendi iyi anlayışlarından habersiz olanlar, yararsız olan şeyi *harekete geçirme araçlarından* vazgeçerek fırsatları kendi iyi anlayışlarını *harekete geçirme koşulları* olarak tanırlar, dolayısıyla da Başlangıç Durumu'ndaki taraflar, gelir ve servetten önce hakkaniyetli fırsat eşitliği aracılığıyla idare edilen takas edilemeyen fırsatları görürler. Kaynakların bir iyi anlayışını sürdürmenin fiilî aracı olup olmadığı tamamen, o anlayışın sürdürülmesi için gereken koşullara bağlıdır, bu nedenle fırsatları kaynaklarla takas etmek irrasyonel olacaktır.

Bu argümanla ilgili problem, araçlar ve koşullar arasındaki ayrımın ilk göründüğü kadar açık olmamasıdır. Araçlar (kaynaklar) iyi anlayışının uygulanması için gereken şartlardır ya da en azından bu şartlar satın alınabilir. Benim sahip olduğum mevki belki de iyi bir örneklemedir. Benim işimle bağlantılı ve zevkli olan şeylerin büyük kısmı, zor felsefî sorulara kafa yormak zorunda olduğum serbest zamandır. Bunu yapmak için bir kere eğitim gördüğümde, aslında filozof olarak bir işe ihtiyacım yoktur; bunu yapmak için sadece serbest zaman ve finansal güvenceye ihtiyacım vardır. Bir başka deyişle, doğrusu bunu yapmak için özgürlüğe ihtiyacım vardır, fakat bunu yapan bir mevkiye ihtiyacım yoktur; ihtiyacım olan sadece finansal kaynaklar ve özgürlüktür. Yeteri kadar büyük bir gelir, bir filozof mevkiin yerini tutar. Doğrusu diğer işler, bunun gibi değildir. Cerrahlık zevkini çıkarmak için birisi, bir cerrah olarak hem eğitim hem de bir mevki sahibi olmaya ihtiyaç duyar. Kaynakların her zaman ya da genellikle bir mevkiye ait fırsatların yerini tutuğunu ileri sürmüyo-

rum–bunu sadece bazen yaparlar, ki bu Rawls'un hakkaniyetli fırsat eşitliğine atfettiği anlamsal öncelik konusunda şüphe yaratmak için gereken unsurların tamamını içerir.

Fark Prensibi'nin Gerekçelendirmesi

Başlangıç Durumu'ndaki taraflar Fark Prensibi'ne nasıl ulaşabilirdi? Hatırlayınız, tüm tarafların paylaştığı riskten kaçınma seviyesi, himaye edilenlerin çıkarlarının temsilciliği [*trustees*] statüsüyle belirlenir; çünkü âdil bir toplum iyi-düzenlenmiş toplumdur, himaye edilenler için kabul edilebilir bir pozisyonun garanti edilecek olmasına büyük bir önem verirler. İyi-düzenlenmiş bir toplumda herkes etkili bir adalet duyusuna sahiptir – yani, adaletin onlar için belirlediği pozisyon ile yaşayabilirler – ve bu demektir ki, himaye edilenler için kabul edilebilir bir en kötü sonucun garantilenmesine çok yüksek bir öncelik verilir. Dolayısıyla Başlangıç Durumu (koşul olarak), maksimin kuralının uygun bir karar kuralı olduğunda oldukça sıradışı şartları yerine getirir: Partiler, himayesinde bulunanların her bir olası sonuçlar grubu içindeki durumlarının iyileşme ya da kötüleşme ihtimalinden habersizdir; himaye edilenler kabul edilir minimum seviyenin üstündekilerin daha iyi olacağını görece az önemserler (çünkü minimum seviyesi kabul edilir oldukça, minimum seviyesinin üzerindeki pozisyonlar da kabul edilir olacaktır); elbette tercihler son derece ağırdır, çünkü himaye edilenler tüm hayatlarını seçilmiş olan bu prensiplerin şekillendirdiği bir toplumda geçirmek zorunda kalacaklardır (maksimin kuralı hakkında –doğrusu oldukça anlaşılmaz– bir tartışma için bkz. HA 98-9, ya da daha net bir sunuş için AT 132-4).

Prensipleri sanki her bir bileşen ayrı olarak savunuluyormuş gibi tartışıyor olsam da, Başlangıç Durumu'nda teknik olarak ortaya çıkan bu değildir. Taraflar karşıt prensipleri ve prensip gruplarını *bütün halinde* [en bloc] karşılaştırırlar ve en iyiyi başarmış olan düzenlenmiş prensipler grubunu seçerler.

Yani aslında hakkaniyet olarak adalet, örgütlü bir paket olarak ileri sürülür ve dikkate alınır. Yine de, bu paketin her bir unsurunun motivasyonuna bakmak için yol göstericidir–maksimin karar kuralını dikkate alıp Özgürlük Prensibi'nin ve hakkaniyetli fırsat eşitliğinin sabit ve öncelikli olduğunu varsayınca, Başlangıç Durumu içerisinde Fark Prensibi'ne yönelik motivasyonu görmek zor değildir. Her bir birey eşit özgürlükler grubuna sahip olacak ve hakkaniyetli fırsat eşitliğinin keyfini sürecektir. Ayrıca taraflar –her bir sonuç grubundaki en kötü durum olan– himayelerinde bulunanların dayanmak zorunda olabileceği en kötü durumla ilgilidirler. Dolayısıyla, en kötü sonucun himayelerinde bulunanlar için kabul edilir olacağını garanti etmek için ellerinden gelenin en iyisini yapmak isterler ve bunu yapmanın yolu da sonucun en iyi olduğundan emin olmaktır: Minimum sonucu maksimize etmek ya da sistemi en az avantajlının azami faydası için düzenlemek. İşte Fark Prensibi'nin gerekçelendirmesi budur.

Fark Prensibi'ne olası bir itirazı tartıştım ve karşılığını verdim–eşitsizlikler en az avantajlıya hiç fayda sağlayamaz şüpheciliğine dayanan eşitlikçi itirazı ve 8. Bölüm'de daha sofistike bir eşitlikçi itirazı dolaylı olarak tartışacağım. Daha yaygın itirazlar, eşitsizlikçi [*inegalitarian*] itirazlardır. Burada sadece birini göstereceğim ve yeniden dağıtımcı vergilendirmeye [*redistributive taxation*] karşı argümanlar serisini dikkate alan diğer itirazları 5. Bölüm'e kadar erteleyeceğim. Bu itiraz, Rawls'un Fark Prensibi'nin "bir ortak varlık olarak, doğuştan becerilerin dağıtımına ve her ne şekilde sonuçlanırsa sonuçlansın bu dağıtımın faydalarına katılmaya ilişkin bir anlaşmayı" (HA 75) temsil ettiğine dair yorumu ile ilgilidir. Bazen, bu yorumun Fark Prensibi'nin öz-mülkiyet hakkını [*right to self-ownership*] nasıl ihlâl ettiğini gösterdiği söylenir (Nozick 1974: 214-15). Sonuç olarak, doğal yeteneklerimizin sahibiyiz ve başka hiç kimsenin bunlar üzerinde bir hakkı yoktur, eğer Fark Prensibi bunu tanımazsa bizim temel insan haklarımızdan birini tanımıyordur. Eğer yeteneklerimiz ortak mal ise,

bir devletin bunları gerekli teknolojiyle donatıp yeniden dağıtmasını prensip olarak engelleyen nedir? Neden, örneğin teknolojik olarak gelişmiş bir devletin bizatihi vatandaşlarının gözlerini, görenler ve kör olanlar arasında zor kullanarak yeniden dağıtmasına izin verilmemelidir?

Bu itiraz, yukarıda alıntıladığım cümlenin yanlış yorumlanmasına dayanır. Rawls, *yeteneklerimiz* ortak varlıklardır demez, fakat *onların dağıtımı* ortak varlık olarak görülür der. Dolayısıyla, bireysel yeteneklerimiz bize bireysel olarak bağlıdır ve mümkün olan en güçlü anlamda devrolunamaz niteliktedirler, fakat bunların dağıtımını, hepimizin faydası için yararlandığımız bir şey olarak görürüz. Bireyleri, sahip oldukları yetenekler nedeniyle şanslı olarak düşünürüz, fakat belirli yeteneklerin belirli ödülleri diğerleri için ürettiği değerden bağımsız olarak hak ettiği bazı standart talepler olduğunu düşünmeyiz. Aslında, "serbest" piyasayı savunanların çoğu (örneğin Adam Smith gibi) benzer bir görüşe sahip görünürler: Piyasalar, bireylere yeteneklerini başkalarına fayda sağlayacak şekilde kullanmaları için kişisel-çıkarcı teşvikler veren müthiş özelliklere sahiptir derler. Michael Jordan'ı düşünün. Jordan üstün bir basketbol oyuncusuydu ve farz edelim ki (belki adaletsizce), başka bir sıradışı yeteneği yoktu, yani kariyer seçimi basketbol ve bazı ortalama ücretli işler arasında olacaktı. Serbest piyasayı savunanlara göre, çok fazla basketbol oynadığı ve sırf üstün bir basketbol oyucusu olduğu için çok iyi geliri hak etmemişti. Eğer hiç kimse onu izlemek için para ödemekle ilgilenmeseydi, onun ödüllendirilmesi için hiçbir sebep olmayacaktı. İnsanların basketbolla ilgilenmediği bir kültürde, basketbol oyuncuları diğer işlerdeki insanlardan daha fazla kazanmaz ve bunda hiçbir yanlışlık yoktur. Tam da Fark Prensibi'ni uygulamanın yaptığı kadar, serbest piyasa oluşturmak yeteneklerin dağıtımını ortak varlık sayan bir anlaşma anlamına gelir. İkisi arasındaki fark, Fark Prensibi'nin özel bir "ortak" anlayışını gerçekleştirmesidir: En az avantajlı olanın yararına olmaya öncelik tanıyan.

Özgürlük Prensibi

Son olarak birinci prensibe Özgürlük Prensibi'ne dönelim. Tekrar etmek gerekirse:

> Her bir kişi, eşit temel özgürlüklerin eksiksiz olduğu, özgürlükler şeması ile uyumlu ve herkese eşit uygulanan ortadan kaldırılamaz bir şema talep etme hakkına sahiptir.

Tam anlamıyla yeterli olan eşit temel özgürlükler şemasını oluşturan nedir? Rawls temel özgürlükler listesini diğer toplumsal temel mülkiyetler için yaptığı aynı yolla hazırlar: Eşit, özgür ve ahlâkî kişiler olarak kabul edilen vatandaşların iki ahlâkî gücün uygun gelişimi ve tam olarak kullanılması için gereken siyasî ve toplumsal şartlara bakarak. Bir başka deyişle, iki temel ahlâkî gücün gelişimi ve kullanılması için hangi koşulların zorunlu olduğunu sorar: Adalet duyusu ve bir iyi anlayışı için kapasitelerimizi sorar. Herbiri belli özgürlükleri meşrulaştıran üç durumu ayırt eder:

1. Özgür ve eşit vatandaşlar, bir adalet duyusuna sahiptir ve bunu kullanmaya dönük ilgileri vardır. Bu, siyasî özgürlükleri, düşünce özgürlüğü hakkını ve ifade özgürlüğü alanındaki bazı hakları meşrulaştırır.
2. Bir iyi anlayışını geliştirme ve kullanma ilgimiz, vicdan özgürlüğünü, dinî özgürlüğü, hareket ve örgütlenme özgürlüğünü ve özel hayatın gizliliği hakkını getirir.
3. (Tamamlayıcı durum.) Yukarıdakilere hizmet eden özgürlükler vardır: (Yardımcı) özgürlükler kişilerin fiziksel ve fizyolojik bütünlüğü ile ilişkilidir, hukuk kuralları, yargı süreci ve benzerleri tarafından korunan haklar (Rawls 1992: 332-3; AT 45).

Ayrıca Rawls'un temel özgürlükler listesini hazırlama metodu, ciddî bir problem olabilecek olan şeyi çözmeye yardım eder: Farklı özgürlüklerin göreli öneminin nasıl hesaplanacağı. 5. Bölüm'de –liberteryenler [*libertarians*] açısından–, güçlü özel mülkiyet haklarını özgürlüğün ya da bağımsızlığın değerine başvurarak meşrulaştırmanın ne kadar zor olduğunu ve bunun sebebinin, "akranlarımız tarafından baskı altında olma-

mak" şeklinde ifade edilen farklılaştırılmamış bir özgürlük anlayışı –kullanmaları– olduğunu göreceğiz. Eğer özgürlükler listesini bu özgürlük anlayışına başvurarak hazırlasaydık, farklı özgürlüklerin göreli önemi hakkında tatmin edici bir şeyler söylemek imkânsız olurdu. Bizi tek-yön bir yolda ters yönde araba kullanmaktan alıkoyan kısıtlamalar, özgürlüğümüz üzerinde (bu anlamda) tam da bize terörist faaliyetleri destekleyen konuşmalar yapmayı yasaklayan kısıtlamalarla aynı içerikteki kısıtlamalardır ve bunlar çoğumuz için, aslında yapmak isteyebileceğimiz bir şeyi yapmaktan alıkoyduğu için çok daha kısıtlayıcıdır. Ama yine de, terörizm destekçilerinin serbest konuşması üzerindeki yasaklamalar kabul edilir değilken, bunlar tümüyle kabul edilir kısıtlamalardır. Neden? Kesinlikle, biri diğerinden daha fazla baskı içerdiği için değil. Buna karşın, Rawls'un metodu bize bu soruyu cevaplamanın prensibe dayalı yollarından birini sunar. İfade özgürlüğünün ve diğerlerinin ifadelerini dinleme bağıntılı özgürlüğün, bizim bir iyi anlayışı ve adalet duyusu kapasitesini geliştirmemize ve kullanmamıza katkıda bulunduğunu görebiliriz–tek-yön bir yolda ters yönde araba sürmek ise bunu yapmaz. Bu metot ayrıca, belirli temel özgürlüklerin içeriğini hesaplamamıza da yardım eder. İfade özgürlüğü, örneğin, kalabalık (yangın olmayan) bir tiyatroda kötü niyetle "Yangın!" diye bağırma hakkını korumaz ve yumuşak iftira ve hakaret cezalandırmasına izin verir, çünkü bu gibi ifade eylemleri uygun çıkarlara (genellikle) hizmet etmez.

Özgürlük Prensibi'ni ve onun ikinci prensibe göre önceliğini savunan argüman nedir? Hem Özgürlük Prensibi için hem de ona (tam olarak Rawls'un iddia ettiği anlamsal öncelik olmasa da) bir çeşit öncelik veren oldukça anlaşılır bir argüman Başlangıç Durumu içerisinde bulunur. Hatırlayınız, Başlangıç Durumu'ndaki taraflar himayelerinde bulunanların iyi anlayışından habersiz olmakla birlikte himaye ettiklerine kabul edilir bir konum sağlamakla ilgilenirler. Bir insan için kendi iyi anlayışını akıl ve deneyim aracılığıyla sürdüremeye-

ceği ve revize edemeyeceği bir toplumda yaşamanın kabul edilemez olduğunu bilirler; dolayısıyla, himaye ettiklerine kendi iyi anlayışlarını sürdürmeleri ve anlayışlarında rasyonel revizyonlar yapabilmeleri –temel özgürlükler– için gereken temel şartları edinme süreçleriyle ilgilendiklerini bilirler. Rawls *Bir Adalet Teorisi* ve *Hakkaniyet Olarak Adalet* adlı eserlerinde, temel özgürlüklerin tikel bir biçimini desteklemek için vicdan özgürlüğü argümanını öne sürer. Rawls, Başlangıç Durumu'ndaki tarafların himayeleri altında bulunan kesimlere çeşitli zorunluluklar yükleyen ahlâkî ve dinî sorumlulukların farkında olduklarını, ancak bu sorumlulukların yaşadıkları çevrede ve toplumdaki paylaşılma ölçüsünü bilmediklerini gösterir. Dolayısıyla kendi iyi anlayışları tarafından belirtilen zorunlulukları onaylama ve uygulanmalarını sağlayacak şartları garantiye alan alternatif bir prensibin kullanıma hazır olması halinde, bu şartları tehlikeye sokan herhangi bir prensip kabul edilmez olurdu. Ama böyle bir prensip kullanıma hazırdır: Herkesin vicdan özgürlüğü olmalıdır prensibi (AT 181-2; HA 104-5). Dolayısıyla partiler, bunu genel olarak seçtikleri prensipler paketinin bir unsuru olarak kabul ederlerdi.

Benzer bir akıl yürütme, muhtemelen diğer temel özgürlüklerin büyük çoğunluğunu destekler: Bunlar, iyi anlayışı ve adalet duyusu kapasitelerimizi kullanma ve geliştirme şartlarını oluştururlar. Tabiî cehâlet örtüsü çerçevesinde ve eşzamanlı olarak başkaları için de güvence sağlamayan yalın özgürlük, himaye edilenlerin güvenliğini de garantilemez; bu onların ifade özgürlüğü, örgütlenme özgürlüğü ve hatta siyasî özgürlükleri ile ilgili tercihleri etkiler.

Bu henüz Özgürlük Prensibi'nin, anlamsal öncelik bir yana, adaletin ikinci prensibine göre önceliği olmalı şeklinde bir argüman değildir. Rawls böyle bir argüman ortaya koyar, fakat göreceğimiz gibi, bu bir problematiktir. Birincisi, Özgürlük Prensibi önceliğinin ne anlama geldiğine açıklık getirelim. Buna göre, hakkaniyetli fırsat eşitliğinin ya da maksimin ku-

ralının uygulanmasında Özgürlük Prensibi'nden ödün verilemez ya da bir başka deyişle herhangi bir temel özgürlük ihlâl edilemez. Dolayısıyla, eğer birine ait temel özgürlüğün meşru kullanımı bir eşitsizliği doğuruyorsa –ve bu eşitsizlik en az avantajlının yararına olmasa bile– buna izin verilmelidir. Benzer şekilde, bir eşitsizlik en az avantajlının en büyük faydasına olsa bile mevcut faydanın üretilmesi için bir temel özgürlüğün ihlâl edilmesine izin verilmez.

Özgürlük Prensibi'nin neden böyle bir önceliği olmalı? Yukarıdaki argüman hakkında düşünün: Örneğin daha fazla gelir karşılığında vicdan özgürlüğünüzün bir kısmından vazgeçmek için hazır olsaydınız ne olurdu? Vazgeçtiğiniz vicdan özgürlüğünün sizin iyi anlayışınız için hayatî olan uygulamaları yerine getirmenizi sağlayan kısım olduğunu farz edin. Ne kadar kazanabilirdiniz? Rawls'a göre, hiç: Ekstra gelir, basitçe hiçbir şeye değmez, çünkü bununla yapmak istediğiniz şeyleri yapamazsınız. Yani, oluşan reel değişim görünümü yanıltıcıdır: Hiçbir şey kazanmadığınız gibi özgürlüğünüzü yitirdiniz.

Rawls, Özgürlük Prensibi'nin önceliği hakkında başka bir yorum yapar. Der ki, "temel özgürlükler özel önemi olan aslî çıkarları korur. Bu ayırt edici özellik, sağlam bir kamusal ortak güven temelinin yokluğunda dinî, felsefî ve ahlâkî çatışmaların sıklıkla zorlu doğası ile alâkalıdır" (HA 105). Bir başka deyişle, anladığım kadarıyla, Özgürlük Prensibi'nin özel bir çeşit güvencesi olmalı, çünkü temel özgürlüklerin ihlâli, âdil bir devletin kendisini zaman içinde yeniden üretmesi için gerekli olan kamusal güven temelini her zaman tehdit edecektir.

Liberalizmin radikal eleştirmenleri bazen biçimsel ve aslî özgürlük arasındaki bir ayrıma dikkat çekerler. Biçimsel özgürlük, başka insanların müdahalesinden özgür olmayı içerir. Fakat bir şeyi yapmak için gereken biçimsel özgürlüğe sahip olmak birinin gerçekten bu şeyi yapabileceği anlamına gelmez – o bunu yapabilecek araçlara ayrıca ihtiyaç duyar. Açlık

çeken birisi, biçimsel olarak yeme özgürlüğüne sahiptir, fakat aslî özgürlüğü yoktur (bu ayrımı sorunsallaştıran değerli bir tartışma için bkz. Swift 2001: 53-4). Rawls eşit özgürlükler ve bunların değerleri ya da kıymetleri arasında benzer bir paralel ayrım çizer: "Bireyler ve gruplar için özgürlüğün değeri, sistemin tanımladığı çerçeve içerisinde kendi amaçlarını geliştirme kapasiteleri ile orantılıyken, eşit vatandaşların özgürlüğü, eksiksiz özgürlük sistemi tarafından temsil edilir" (AT 179; ayrıca bkz. HA 149, 150-1). Rawls bu açıklamada "kapasite" terimini kullanır ama –oldukça açıktır ki– genel olarak bahsettiği, bir bireyin özgürlükleri kullanması sırasındaki kaynakları ya da kullanma biçimi aracılığıyla ölçülebilen değerin tâ kendisi olarak anlaşılır. Bu eleştiriye cevaben Rawls, –en azından bireylere tikel özgürlükleri kullanmaları için ayrılan özel kaynaklar sağlamaması bakımından– hakkaniyet olarak adaletin Özgürlük Prensibi'ni *çoğu* temel özgürlüğün sadece biçimsel olarak garantiye alınması olarak anladığını söyler. Bununla birlikte, hakkaniyet olarak adalet koşullarında yaşayan bireylerin bir bütün olarak bu özgürlüklerden yararlanmaları sadece biçimsel değildir: İkinci prensibin garantilediği kaynakları, özgürlüklerini en iyi şekilde kullanmak için ayırabilirlerdi. Dolayısıyla, Rawls'a göre hakkaniyet olarak adaleti, bütün olarak bu eleştiriye maruz bırakmanın bir dayanağı yoktur.

Özgürlüklerin birçoğu sadece biçimsel olarak garantiye alınır. Bir özgürlükler grubu, aralarından özel bir uygulama [*treatment*] için seçilir: Siyasî özgürlükler. Bunlar, –esasen– siyasî süreçler, Fark Prensibi'nin yarattığı eşitsizliklerden yalıtılmalıdır anlamına gelen ve Rawls'un "âdil değer" [*fair value*] olarak adlandırdığı kavram ile garantiye alınır. Bu bağlantı, örneğin, siyasî kampanyalara ve kampanya giderlerine özel desteklerin kanunla sınırlandırılmasına izin verebilirdi.

Sonuç

Rawls'un teorisi iki öznel eleştiri türüne maruz kalır. İçsel eleştiriler vardır: Temel öncüllerin ardından verili prensiplerin gelmediği iddiaları. Yani, örneğin belirtilen Başlangıç Durumu yapısında bile, Fark Prensibi'nden daha az zahmetli bir prensip kabul edilebilirdi. Taraflar bir "kabul edilir sonuca" öncelik tanımak zorunda olduklarına göre, neden en iyi olan kötü sonuçtansa herkes için tatmin edici bir sonucu sağlayan bir prensipte karar kılmazlar? Benzer şekilde, Rawls'un belirttiği kesin öncelik kuralının Başlangıç Durumu içerisinde kabul edilir olduğu açık değildir: Eğer her bir prensip bir dereceye kadar önemli ise, öncelikli prensiplerin ikincil prensiplere *bütün* koşullarda *tamamen* ağır basması gerçekten bir vak'a olabilir mi?

Ayrıca, dışsal eleştiriler de vardır: Rawls'un yanlış bir sistem benimsediği ya da sistem tarafından gerçekten kastedilip edilmemesine bakmaksızın bir ya da bir başka prensibin yanlış olduğu iddiaları. 1971 yılından beri çoğu İngilizce dilindeki siyaset felsefesinin Rawls'a karşı ya içsel ya da dışsal eleştiri içerdiği görülebilir. Takip eden iki bölümde, ima edilen dışsal eleştirilere odaklanacağız: 4. Bölüm'de Rawls'un yanlış bir ölçüt seçtiği; ve 5. Bölüm'de prensiplerinin tamamen yanlış olduğu, 6. Bölüm'de dışsal bir eleştiri olarak hem Rawls'un teorisinin uygunsuz bir bireyciliği hem de sisteminin tamamen doğru olmasına rağmen teorik mantığının kültürel bağlamdaki bir tercih hakkını desteklediği, yani bazı durumlarda bireysel haklarla çelişen ve bireysel haklara üstünlük sağlayan farklılaştırılmış grup haklarını meşrulaştırdığına dönük bir içsel eleştiri ile karşılaşacağız.

4
Kapasite Yaklaşımı

Şimdi sivil toplum kuruluşları ve uluslararası politika yapıcıları topluluğunda gidcrek etkili olan bir adalet perspektifine dönmek istiyorum. Bu bir liberalizm varyantıdır, genellikle teori olarak adlandırılmaz ama bir yaklaşım olarak adlandırılır – kapasite yaklaşımı. Hatırlayınız, Rawls devletin dağıtım konusunda ilgilenmek zorunda olduğu şeyin toplumsal temel mülkiyetler olduğunu iddia eder. En az avantajlının kimler olduğunu, herkesin sahip olduğu temel mülkiyetleri inceleyerek buluruz; bu değerlere en az sahip olanlar en az avantajlı olanlardır. Fakat bu politikayı yönlendirenlerin ve ekonomistlerin refahı ölçtüğü standart yol değildir. Örneğin farklı ülkelerin görece zenginliğinin standart ölçütü, basitçe para cinsinden ifade edilen gayrî safî millî hâsıladır. Aksine, ekonomistler tercih tatminine dayanan bireyler arası karşılaştırma yapma eğilimindedirler: Bir kimse bir diğerinden daha yüksek seviyede tercih tatminine sahipse daha iyi durumda kabul edilir. Kapasite yaklaşımı, söz konusu iki birey arası –ve uluslararası– refah karşılaştırması yoluna alternatif olarak Amartya Sen tarafından geliştirildi. Fakat Sen, bu yaklaşımı aynı zamanda Rawls'un toplumsal temel mülkiyetlere yoğunlaşmasına alternatif olarak ortaya koyar. Bu bölümde, Sen tarafından savunulduğu ve Martha Nussbaum tarafından geliştirildiği şekliyle kapasite yaklaşımının ana hatlarını ortaya koyarak bu yaklaşımın karşılaştığı potansiyel problemleri inceleyeceğim (Nussbaum 2000; Sen 1999).

Bu teoriyi ortaya koymadan önce belirtmek gerekir ki, Rawls'un kendi teorisinin bütünlüğünü iddia ettiği gibi, ne Sen ne de Nussbaum kapasite yaklaşımını bütün bir adalet teorisi olarak sunar. Kapasite yaklaşımının odağı, dağıtımın yapılması gerektiği kuralı değil, sadece devletin dağıtım konusunda neyi dikkate alması gerektiğidir. Hem Sen hem de Nussbaum uluslararası gelişim politikasında ağırlıklı olarak normatif sorunlara yoğunlaşırlar ve çok iyi bilirler ki, kısa ve orta vadede kapasiteler eşit ya da en az avantajlının faydasına olacak şekilde dağıtılamayacaktır. Dolayısıyla, herkesin en azından bir temel kapasiteler eşiğinin olması gerektiğini iddia ederler. Ben bir eşik olarak maksimin ya da eşitlik anlayışının dağıtıcı kural olup olmadığından ziyade, adalet odağı olarak kapasiteler argümanlarına yoğunlaşacağım.

Tercih tatmini, reel gelir ve temel mülkiyetler

Sen, neden hem tercih tatminini hem de reel geliri adalet niyetindeki refah ölçütü olarak kabul etmez? İlk önce tercih tatminini ele alalım. Sen buna üç sebepten karşı çıkar (Sen 1999: 62-3):

Birincisi, bazı tercihler Sen'in deyimiyle *uyarlanabilir*dir. Yani, insanlar bu tercihleri gerçekleştirmenin onların gerçek ilgilerini karşılayacağına inanmak için herhangi bir sebepleri olduğundan değil, fakat bulundukları koşulların gerçek ilgileri konusundaki duyularını saptırdığı için bu tercihlere yönelmişlerdir. Örneğin bir kimsenin profesyonel kariyer arzulayıp arzulamadığı, diğer şeylerle beraber, sosyal yapının onun bu tercihini gerçekleştirmesine izin verip vermeyeceğine bağlı olacaktır. Bir kadın gerçekten onun ilgilerini yerine getireceği için değil, fakat tek gerçekçi seçenek gibi göründüğü için bir eş ve anne olma arzusu geliştirebilir. Eğer bunu istemesinin tek nedeni bizim onun profesyonel bir kariyer sahibi olmasını yasaklamamız ise, istediğini elde ettiği temeline dayandırarak onun profesyonel bir kariyer edinmesini yasaklayan bir politikayı savunamayız.

İkincisi, Rawls'un adalet birimi olarak toplumsal temel mülkiyetler savunmasında gördüğümüz gibi bazı tercihlerin yerine getirilmesi zor iken bazıları değildir. Uyarlanabilir tercihten kaynaklanan itiraza göre, bazı insanların adaletsizliğe tepki olarak arzularını aşırı köreltmeleri tercihlerinin çok kolay karşılanabilmesine yol açar, bazı insanlar ise pahalıya mal olacak arzularını dizginlemekte başarılı olamadığı için ortaya çıkan endişe ile motive olur. Adaletli bakış açısına göre bir bardak çayla tatmin olan bir kişi ile aynı derecedeki tatmini ancak kırmızı Bordo şarapla sağlayan normal bir kişinin durumu –zevk ve beklentisi nedeniyle– daha kötü sayılmamalıdır.

Son olarak, sadece tercih tatminine ya da faydaya odaklanmış bir kişi, hakların ya da özgürlüklerin özel değerine açıklama getirecek kaynaklardan yoksun kalır. Bir tercih tatmini standardı, haklar tarafından korunmaya layık temel insanî çıkarlar ile diğerlerinin (ya da söz konusu kişinin) temel çıkarları uğruna bazen ihmal edilmesi meşru sayılan diğer çıkarlar arasında ayrım yapamaz. Bu özellikle problematiktir, çünkü tercih tatmini ölçüsü, kötü ve iyi niyetli tercihler olarak sıralayabileceklerimiz arasında ayrım yapmaz. Tercih tatmini standardının birinin diğerine kötülüğü üzerine kurulu bir davranışa karşı çıkmasındaki tek gerekçe, diğer kişinin tercihleri ile çelişebilir olmasıdır. Bir kişi, kendi haklarının çiğnenmesini önemsemedikçe ya da çok fazla önemsemediği müddetçe tercih tatmini standardının olup bitene itirazı olmaz.[1]

İnsanların bir refah standardı olarak tercih tatmini kullanımına karşı geliştirilen argümanlar, bir kriter olarak tercih tat-

---

[1] Aslında Sen kendi tartışmasında bu düşünceyi faydacılığa itiraz olarak ortaya koyar. Faydacılık, ortalama tercih tatminini maksimize edecek şekilde davranmalıyız der; dolayısıyla, eğer böyle davranmak yeterli sayıda başka insanın tercihlerini tatmin ederse, karşı koysalar bile, bir kişinin haklarını ihlâl etmeyi gerekçelendirdiği anlamına gelir. Fakat ortalama tercih tatminini maksimize etmek değil de tercih tatminini eşitlemek olarak alsaydık bile, bu görüş sezgisel olarak sahip olduğu haklara özel statü veremezdi; bu nedenledir ki, bunu kusursuz olarak faydacılığa karşı değil de, tercih tatmini ölçüsüne karşı bir argüman olarak ele aldım.

minine yönelen itirazlara kolay hedef olmayacak objektif ölçütler aradığımızı ortaya koyar. En bariz olanı reel gelir ya da paradır. Fakat, Sen'in belirttiği gibi, refah ölçütü olarak parayı kullanmanın kendi problemleri vardır (Sen 1999: 70-2). İnsanlar geliri refaha dönüştürme becerisi açısından son derece –sorumluluğunu üstlenmek zorunda oldukları bazı farklılıklar (pahalı zevklere sahip olmak) gibi– farklılık gösterirler. Fakat diğerleri kontrollerinin ötesindedir. Örneğin engelli insanlar, sıradan yetenekteki bir insanla aynı şeyleri yapabilmek için ek kaynaklara ihtiyaç duyarlar. Ilıman iklimde yaşayan insanlar, uç iklimlerde yaşayan insanlarla benzer bir konforu elde etmek için ısıtma ve iklimlendirmeye daha az harcama ihtiyacı duyar. Sosyal iklim çeşitlilik gösterir: Suçun yaygın olduğu bir toplumda yaşamanın kişisel güvensizliği, gelir hesabına yansıtılamayacak olan gerçek bir refah kaybıdır. İlişkisel açılardan ayrıca farklılıklar söz konusudur: Zengin bir toplumda görece fakir olmak, gelir anlamında daha fakir ama kendi toplumları içinde görece daha zengin insanlar tarafından yararlanılan sosyal aktiviteler dışında kalmaya neden olabilir. Son olarak, aile birimleriyle ilişkilenmiş olan gelirin hesaplanması bize aile içi gelir dağılımı hakkında bir şey söylemez. Ama aile gelirinin büyük çoğunluğunu zaten erkeklerin harcadığı aile halkı, gelirin daha eşitlikçi harcandığı aile halkından daha kötü durumda olabilir.

Refah ölçütü olarak tercih tatmini ve reel gelir için bu kadar söz yeterli. Sen, neden Rawls'un ölçütünden –toplumsal temel mülkiyetlerden– tatmin olmadı? Sen, toplumsal temel mülkiyetlerin gelir ile aynı itirazlara maruz kaldığını söyler. Onlar objektif değerlerdir ve ölçümleri, onları refaha çevirme becerileri açısından insanlar arası farklılıkları hesaba katmaz. Basitçe, belden aşağısı tutmayan birisi ile sıradan yeteneklerle donanmış birisi arasındaki fark, toplumsal temel mülkiyetler seviyeleri aracılığıyla her zaman ortaya çıkmaz. Hatta eğer belden aşağısı tutmayanın banka hesap bakiyesi sıradan yete-

nekleri olan kişi ile eşit ve ayrıca bir de tekerlekli sandalyesi varsa, sıradan yetenekleri olan kişi belden aşağısı tutmayandan daha kötü durumda görünür. Fakat bu saçmadır – belden aşağısı tutmayan hiçbir ölçütte daha iyi durumda kabul edilmemelidir.

Kapasiteler ve işleyişler

Sen'in alternatifi, insanların sahip oldukları kaynaklar ile bu kaynaklarla ne yapabilecekleri arasındaki ilişkiye bakmaktır. Sen'in dediği gibi, iyi bir refah teorisinde, "sadece kişilerin sırasıyla sahip oldukları temel mülkiyetler aynı zamanda temel mülkiyetlerin kişinin kendi amaçlarını destekleme becerisine dönüşümünü yöneten ilgili kişisel karakteristikler de hesaba katılmalıdır" (Sen 1999: 74). İnsanları ilgilendiren şey fiilî *işleyişleri* [functionings] gerçekleştirebilir olmalarıdır, yani "insanların gerçekleştirmeye muvaffak olduğu fiilî yaşantılar" (Sen 1999: 73). Yemek, okumak, dağa tırmanmak ve sohbet etmek gibi, yürümek bir işleyiştir. "İşleyiş anlayışı... bir kişinin yapmaya ya da olmaya değer verebileceği –basitten (gerektiği gibi büyütülmek) çok karmaşığa (toplum hayatının bir parçası olabilmek) değişkenlik gösteren– şeyleri yansıtır" (Sen 1999: 75). Fakat refahın kişiler arası karşılaştırmalarını yaptığımızda, işleyişlerle referansları birleştirirken sadece işleyişi gerçekleştirmeyi değil, aynı zamanda özgürlük görüsünü de yansıtan bir ölçü bulmalıyız. Dolayısıyla, "değere neden olan fiilî yaşantıları gerçekleştirme özgürlüğü" (Sen 1999: 75) ya da bir başka deyişle "birinin değer vermek için sebebi olduğu bir hayatı seçme temel özgürlüklerine – kapasitelere" (Sen 1999: 74) bakmamız gerekir. "Bir kişinin kapasitesi, onun için gerçekleştirilebilir olan işleyişlerin alternatif kombinasyonlarına işaret eder. Dolayısıyla kapasiteler bir çeşit özgürlüktür: Alternatif işleyiş kombinasyonlarını gerçekleştirme temel özgürlüğü" (Sen 1999: 75).

Kapasite kavramı Sen için temeldir, çünkü bir kimsenin fi-

ilî işleyişleri bize onun ne derece iyi durumda olduğu hakkında çok şey söylemelidir. Birden bire işini bırakarak dünya barışına destek amacıyla oruç tutmaya başlayan borsacı Tony'yi ve birden bire çorak bir adada mahsur bırakılmış borsacı Sid'i düşünün. Bir hafta sonra ikisinin de fiziksel durumu özdeş olabilir: Onların işleyiş seviyelerine bakmak bize farkı söylemeyecektir. Ama bir fark vardır: Sid'den farklı olarak, Tony yüksek seviyede bir işleyişe muktedirdir. Sid'den farklı olarak, onun düşük seviyede işleyişi ise gönüllü bir tercihin sonucudur. Kapasite yaklaşımı bu farkı fiilî işleyişler arkasındaki fırsatlara ya da insanların işleyiş özgürlüğüne bakarak yakalar.

Kapasite yaklaşımını kavramayla ilgili birkaç problem vardır. Birinci ve en çarpıcı olan genellikle dizinleme [*indexing*] problemidir. İnsanların sahip olabileceği ve herkesin tümüne sahip olamayacağı, hesaplanamaz sayıda kapasite vardır. Farklı kapasiteler grubuna sahip olan insanları nasıl karşılaştırmalıyız? Bunun ne kadar zor bir soru olduğunu görmek için Brian ve Dougal'ı düşünün. Brian görme engelli ama diğer yanlarıyla sağlıklıdır ve diğer duyuları iyi çalışmaktadır. Dougal ise duyma engellidir ve elim, fakat elden ayaktan düşürmeyen kronik bir durumu vardır. Hangisi daha iyi durumdadır? Bunu cevaplamak için duymanın değerini görmeninkiyle karşılaştırabilmeye ve genel olarak işlev açısının anlamını değerlendirebilmeye ihtiyacımız var. Bunu nasıl yapacağımız ise açık değildir. Brian ve Dougal'ın durumunu onların sahip olmadığı bazı kapasitelere sahip olan ve onların sahip olduğu bazı kapasitelerden yoksun olan diğer milyonlarca insanın durumu ile karşılaştıracak hiçbir ölçüt yoktur.

İkinci bir problem teorinin ne kadar mükemmeliyetçi olduğu ile ilgilidir. İşleyişler yerine kapasitelerin seçimi Sen'in kişisel tercih ve özgürlük ile ilgilendiğini yansıtır. Bununla birlikte, eğer kapasitelerin tanımını incelersek, onları yapmak istediğimiz ya da yapmaya değerli bulduğumuz herhangi bir şeyi yapma fırsatları ya da özgürlükleri olarak adlandırmaz.

İnsanların "değer vermek için sebebi olduğu" ya da "gerçekleştirmeyi istemek için sebebi olduğu" işleyişleri hesaba katar. Bu, kesinlikle doğrudur, çünkü bazı işleyişler bize, insanların değer vermek ya da gerçekleştirmeyi istemek için kesinlikle sebeplerinin olmadığını gösterir. Kapasite yaklaşımında, değer vermek için sebebi olmayan işleyişleri gerçekleştiren bir kimse, sezgisel olarak daha az ama yine de değer vermek için sebebi olan işleyişleri gerçekleştiren bir kimseden daha kötü durumdadır. Fakat Sen konuyu büyük ölçüde burada bırakır. Ahlâk filozofları çoğunlukla içsel ve dışsal sebepler arasında bir ayrım yaparlar. Dışsal sebepler failin farkına varıp varmadığına bakmaksızın zorlayıcı olan sebeplerdir (sağlıklı beslenmenin iyi olduğunun farkına varmasam bile sağlıklı beslenmek için bir sebebim vardır); oysa içsel sebepler failin bizatihi "sahip olduğu" sebeplerdir. Eğer Sen'in aklında içsel sebepler varsa, o zaman bu görüş çok mükemmeliyetçi değildir; fakat kapasitelerin tanımında bunları dile getirmek onun için gereksizdir. Eğer aklında dışsal sebepler varsa, bu görüş oldukça mükemmeliyetçi olabilir. Evangelist Hıristiyan, Tanrı'nın iradesine itaat etmemiz için hepimizin (dışsal) sebepleri olduğuna, Tanrı'nın iradesini reddetmek için hiçbir (dışsal) sebebimizin olmadığına inanır; dolayısıyla evangelistik Hıristiyan, Sen'in kapasite tanımını kabul edebilirdi ama hesaba katılacak tek kapasite Tanrı'nın iradesini uygulama kapasitesi olacağından kişisel özgürlüğe çok az saygısı olurdu.

Sanırım bu, Sen'in teorisinin aşırı mükemmeliyetçiliğe niyetlenmediğini varsaymak için başlı başına iyi bir sebeptir. Liberal bir yaklaşımla uyumlu olan iyi görüşlerinin çoğunda, tüm bireyler çok çeşitli değerlere muktedir olabilirler ve sadece birkaçını (pratikte) gerçekleştirebilirler. Dolayısıyla, dünya rekortmeni bir dağcı iken eş zamanlı olarak özenli ve ilgili bir ebeveyn olmak çok zordur – ve bu değerlerin en azından birini gerçekleştirmek birçok insan için mümkün olabilir, ama ikisini birlikte değil. İnsanların, farklı ve çelişen değerlere kıymet vermek için (dışsal) sebepleri olabilir. Onlar

nezdinde (aslında) değerli olmayan şeylere kıymet vermek için sebeplerin olması mümkündür, aynen doğru olmayan şeylere inanmak için sebeplerimiz olmasının mümkün olması gibi. Buna göre, bu teoriyi liberalleştiren kapasitelere odaklanmadır: Edinim yerine özgürlük ve fırsata odaklanır.

Dizinleme Problemi

Dizinleme problemindeki çıkarlara daha dolaysız değinen Martha Nussbaum'ın geliştirdiği teori mükemmeliyetçilik hakkındaki kaygılara Sen'den daha duyarlıdır. Nussbaum'a göre, Rawls'un fikrindeki kapasite yaklaşımı amaç olarak siyasî bir teoriyi şart koşar – yani, insan hayatına değer veren sınırlar anlayışlar yelpazesi içerisinden uygun bulunabilen bir teori. Nussbaum, insan gelişiminde herkesin esas kabul edebileceğini düşünerek özenle hazırladığı kapasite listesinde on maddeye yer verir. Dolayısıyla toplumdaki bir bireyin bu on kapasitenin oluşturduğu eşiğin işaret ettiği düzeyin altına inmesine izin vermek özellikle adaletsizdir. Dolayısıyla, adaletin bu eşik düzeyinin altındaki eşitsizlikler hakkında söyleyecek bazı –hatta pek çok– sözleri olsa da, herhangi bir bireyin bu eşiğin altına düştüğü toplumlarda, herkesin bu eşiği yakaladığını garanti etmek en öncelikli meseledir. Nussbaum'un listesi şöyledir (Nussbaum 2000: 78-80):

1. *Yaşam* İnsan hayatının normal uzunluğu boyunca yaşayabilme.
2. *Bedensel sağlık* Sağlıklı olabilme, iyi bakılma ve iyi bir barınağa sahip olabilme.
3. *Bedensel bütünlük* Serbestçe dolaşabilme, cinsel doyum olanağına sahip olabilme, üreme tercihleri ve fiziksel şiddete karşı güvende olabilme.
4. *Duyular, hayal gücü ve düşünce* Hayal kurabilme, "gerçekten insanî" şekilde düşünebilme, akıl yürütebilme ve bu kapasiteleri uygulamak için gerekli eğitimi alabilme.
5. *Duygular*: "Genel olarak, sevebilme, hüzünlenebilme, hasret çekebilme, minnettar olabilme ve haklı olarak kızma" (Nussbaum 2000: 79).
6. *Pratik akıl* Bir iyi anlayışı oluşturabilme ve hayat planı hakkın-

da eleştirel düşünmeye kalkışabilme.

7. *Yakınlık*:
   a. Başkalarıyla birlikte ve başkalarına yönelik yaşayabilme, diğer insanları tanıyabilme ve onlara ilgi gösterebilme.
   b. Öz-saygının ve aşağılanmamanın toplumsal temellerine sahip olabilme: eşit değer ile haysiyetli bir insan gibi muamele görebilme.
8. *Diğer canlı türleri* Hayvanlara, bitkilere ve doğal yaşama karşı ilgi ve kaygı ile yaşayabilme.
9. *Oyun* Gülebilme, oynayabilme ve eğlenebilme.
10. *Çevre üzerinde hâkimiyet*:
   a. *Siyasî*: Birinin hayatını yöneten siyasî tercihlere etkili şekilde katılabilme.
   b. *Maddî*: Mülkiyet sahibi olmak için gerçek olanaklara sahip olma, diğerleri ile eşit şartlarda iş arama, kanunî dayanağı olmayan arama ve yakalama dokunulmazlığı olma.

Nussbaum bu listedeki bir argümanın ya da bu listenin bir örtüşen konsensüse hükmedebileceği fikri üzerinde fazla durmaz. Nussbaum'un temel düşüncesine göre, belirli kapasiteler "geliştirilmeleri gerektiğini ileri süren ahlâkî bir iddia ortaya koyar" (Nussbaum 2000: 83) ve bu nedenle hükümete dair siyasî isteklerin dayanakları eylemdir. Ahlâkî bir iddia ortaya koydukları gerçeğinin kendisi, bir konsensüse hükmedebileceklerinin kanıtıdır ve bir insanın Nussbaum'un işaret ettiği kapasitelerin bazılarını kullanmaksızın geliştiğini hayal etmek mümkün iken, diğerlerinin bu kapasiteler olmaksızın gelişebileceğini gerçekçi biçimde düşündüklerini hayal etmek zordur. Doğrusu onun iddia ettiği kapasiteleri yani merkeziliği içeriyor görünürler.

Bu liste, Sen'in versiyonu olan teorinin karşılaştığı dizinleme problemini *tamamen* çözmez. Fakat kaynaklar üzerinde sağlam taleplerde bulunan bir kapasiteler grubuna özel önem atfetmek, bu problemi *kısmen* çözer. On temel kapasitenin tümüne sahip olmayan herhangi bir kimsenin onuna sahip olan birinden daha kötü durumda olduğunu söyleyebiliriz. Dahası, kapasiteler kendi aralarında yer değiştiremese bile iki tanesi diğerlerine ilham verdiği için önemlidir. Pratik Akıl ve Yakın-

lık olmadan, insanlar diğer kapasiteleri uygulayarak gelişemezler; dolayısıyla, bu iki kapasiteden yoksun bir kimsenin bu iki kapasiteye sahip ama diğerlerinden yoksun olan kimseden daha kötü durumda olduğunu söylemek âdildir. Nussbaum ayrıca kapasiteleri üç kategoriye ayırır:

1. *Temel kapasiteler*: Bunlar, bireylerin doğuştan sahip olduğu donanımlardır ve yokluklarında daha ileri kapasiteleri geliştirmek ve uygulamak imkânsızdır (Nussbaum 2000: 84).
2. *İçsel kapasiteler*: Bunlar, gerekli işlevlerin uygulanması için yeterli şartlar olan geliştirilmiş durumlardır. Doğuştan donanımların aksine, bunlar kişinin (genellikle) büyütüldüğü çevreye cevaben geliştirdiği içsel durumlarıdır. Dolayısıyla, cinsel işleyiş bir içsel kapasitedir; belli bir fiziksel gelişim seviyesini gerektirdiği gibi ayrıca birinin çevresi tarafından psikolojik ve fiziksel hasara uğratılmamış olmasını gerektirir. Nussbaum, çoğu insanın din özgürlüğü ve ifade özgürlüğü gibi içsel kapasitelere sahip olduğunu söyler (Nussbaum 2000: 84). Ama tabiî ki, ifade özgürlükleri ya da cinsel tercihlerinin fiilî uygulanabilirliği, akıntısı içinde bulundukları çevrelerine bağlıdır – dışsal şartların uygulamalarına müsaade edip etmeyeceğine bağlıdır.
3. *Birleşik kapasiteler*: Bunlar, işlevin uygulanmasına elverişli dışsal şartlarla birleşmiş içsel kapasitelerdir (Nussbaum 2000: 84-5). Birleşik bir kapasite olarak ifade özgürlüğü, bir kimse, ilgili içsel kapasiteye sahip olduğu ve bunun kullanımını destekleyen bir çevrede yaşadığı zaman mevcuttur.

Bu farklı kapasite türleri arasındaki ilişki politikaya yol göstermeye yardım eder: İçsel kapasitelerin hem gelişimi hem de uygulanması için gereken koşulların sağlanması hayatî önemdedir. Dizinleme problemi, kamu politikasını biçimlendirirken aynı zamanda farklı ülkelerin göreli refah seviyelerinin değerlendirilmesi için gereken yeterli çözümlere rehberlik eder.

Demiştim ki, listedeki ayrı bileşenlerin takas edilir olmaması gerekir. Nussbaum, bir kapasiteye daha üst seviyede sahip olmanın bir başka kapasiteye daha az seviyede ve eşiğin altında sahip olmayı telâfi etmeyeceğini düşünür (her ne ka-

dar ilgili eşiğin üstündekileri birbirleri ile takas etmek insanlar için tam anlamıyla akla yatkın olabilirse de). Nussbaum listeye, Sen ile tutarlı bir şekilde Rawls'un "doğal değerler" [*natural goods*] olarak adlandırdıklarının bazılarını da ekler. Örneğin sağlık, bir doğal değerdir – toplumun alıp dağıtabileceği herhangi bir şey değildir (örneğin, paranın olabileceği gibi). Ama sağlık durumundaki farklılıklar genellikle toplumsal nedenlerden dolayı ortaya çıkar; ancak birinin sağlık durumunu iyi ya da kötü biçimde etkileyen sağlık hizmetleri ve değerlerinin [*goods*] (eğitim, beslenme, kirletici maddelerden etkilenmeme) dağıtımını yapan devlet kimin sağlığının iyi kimin kötü olacağını önemli oranda etkileyebilir.[2] Nussbaum'un gözlemlediği sezgiye göre, devlet icraatının (ya da icraatta bulunmayışının) sebep olduklarına kıyasla bazı kapasite eşitsizliklerinin sebebi doğa ise, adaletin bu eşitsizlikler hakkında söyleyebileceği çok az söz vardır. Devletler sağlık gibi doğal değerlerin (adaletin genellikle karşı olduğu) kötü dağıtımı dolayısıyla genellikle kusurludurlar, ama doğa da devletin bu türden icraatlarına son derece duyarlıdır.

Sen gibi, Nussbaum da ahlâkî faillerin pratik akıl yürütmeleri ile son derece alâkalıdır. Kendi hayatlarını nasıl yaşayacakları ve başkalarına karşı nasıl davranacakları hakkında, en azından çok geniş sınırlar içerisinde kendi muhakemelerine ve eyleyişlerine ya da özgürlüklerine sahip olmalıdırlar. İşte böylece, refah ölçüsünün işleyişlerden çok kapasitelere uygun olduğu konusunda Sen'e katılır. Fakat yine Sen gibi onun da yaklaşımının ılımlı bir mükemmeliyetçiliği söz konusudur. Nussbaum, insanlar üzerindeki işleyişi zorlaması (ya da daha normal olarak, onların devam eden kapasitelerini tehlikeye atacak şeyler yapmalarını zorla engellemesi) için devlete yetki vermeye açıkça can atar. Daha merkezî bir kapasite düşüncesinin dayanağı genel işleyiştir; insanlar bir durumdan vazgeçmeye gönüllü olsalar bile vazgeçmelerine izin vermek konusunda fazla istekli olmamalıdır. Bu çocuklarla ilişkili ben-

---

[2] Bu konunun ayrıntılı incelemesi için, bkz. Barry, Bölüm 17.

zer bir durumu çağrıştırır: Çocukların kapasitelerinin gelişimini desteklemek amacıyla, okula gitmek istemeseler bile devletin okul konusunda zor kullanma yetkisi olduğunu düşünürüz ve ebeveynlerin, besleyici yemekler yemeleri için çocuklarına zor kullanmaya yetkili olduklarını ve çocuklarının uzun vadeli faydaları açısından, parmaklarını elektrik prizine sokmalarını yasaklamaya yetkili olduklarını düşünürüz. Nussbaum yetişkinlere farklı standartlar uygular, ama prensip aynıdır: Yetişkinlere yönelik paternalizm, *işleyişleri kapasiteleri korumak için zorladığımız* birkaç alanda meşrulaştırılır. Dolayısıyla, örneğin, onun görüşüne göre intihar teşebbüslerini engellemek –ya da en azından kontrol etmek– makûldür, çünkü yaşam her işleyişin ön şartıdır. Benzer şekilde, birini köle olarak satmak, gelecekteki işleyiş imkânlarına engel olmaktır; örneğin, dinî bir tarikata katılmak buna engel değildir. Ama sağlık ve güvenlik düzenlemeleri ayrıca meşrulaştırılabilir, çünkü bireyler açısından bilgiyi korumak zordur ve bu bilinçli tercihler yapmayı son derece zorlaştırır. Otomobil kullanıcılarının emniyet kemeri takmalarını ve motosiklet sürücülerinin kask takmalarını gerektiren kanunlar gerekçelendirilir, çünkü bireylerin, anlık dikkatsizliğinin bedelini taşımalarını istemeyiz. Kapasitelerin uzun süreli ve kalıcı bozulmasına sebebiyet verebileceği için, bazı tıbbî ilâçlarda düzenleme yapılabilir. Nussbaum işi, cinsel haz kapasitesinin kalıcı kaybını içerdiği gerekçesiyle, gönüllü olsa bile kadın sünnetinin [*female genital mutilation*] uygun bir şekilde yasaklanabileceğini iddia edecek noktaya kadar götürür: "Hükümetlerin kadın sünnetini, zorlama olmaksızın uygulansa bile, yasaklaması akla yatkın görünür; Çünkü bu uygulama, uzun vadeli sağlık risklerine ek olarak, çoğu cinsel hazzın kapasite kaybını içerir; yine de eğer istemiyorlarsa bireyler cinsel hazza ilişkin duyarsızlaştırmayı seçmekte tabiî ki özgür olmalılar" (Nussbaum 2000: 94).

Bu son yasak şaşırtıcı görünebilir. Tabiî ki, sünnet olanlar büyük çoğunlukla çocuklardır ve bu onların rızası dışındadır

(ya da çocuktan gelmesi sebebiyle, sayılır bir rıza dışındadır); dolayısıyla da gönüllülük yoluyla değildir. Fakat Nussbaum, yetişkinlerin, bunu kendilerine yaptırmayı gönüllü olarak istemeleri halinde bile yasaklanabileceklerini iddia eder. Nussbaum der ki, cinsel hazdan kaçınmak isteyen bir kişi bunu sünnet olsa da olmasa da yapabilir ve insanı geleceğe dönük muhtemel gelişimin hayatî kaynaklarından birinden men etmek öyle serttir ki, insanların bunu yapmalarını engellememiz adına haklı oluruz. Nussbaum bu olası yasaklamayı bedensel bütünlüğün değerine bağlar; ama bu bir parça yanıltıcıdır. Uzun vadeli işleyişlerimizi tam da oldukça sert şekilde etkileyen, bedenimize yaptığımız (ya da yapmadığımız) bir sürü şey vardır; ama bunlar bu sebeple yasaklanamaz (ya da zorlanamaz). Hiç yoga yapmadığım için kendimi gelecekteki bazı aktivitelerden muhtemelen men ediyorum. Tenis ya da yüzmeden kesinlikle kaçınıyor olmamla ilgili olarak –ve 40'ında bunların keyfini çıkaramayacak olduğumu düşünmek benim için makûldür– eğer bedensel bütünlüğümde gelişen bazı doku problemleri, değer verdiğim başka aktiviteleri gerçekleştirme yeteneğimi –bunları yapmamam pahasına– ortaya çıkardıysa, bu yasaklamayı gerekçelendirmek zor olacaktır. Ya bir kimse, kendi cinsel arzularını, sakin ve huzurlu bir hayat yaşama yetencğinc ilişkin son derece istenmeyen bir müdahale olarak görürse? Sadece hayatlarına "devam etmek" ve buna saldırıda bulunan o arzularla uğraşmamak isterler. Neden gelişimin bir yolu olarak değil de, kendi seçtikleri sonları sürdürmenin önünde bir bariyer kabul ettikleri arzu kaynağını kesmelerine izin verilmesin?

Nussbaum için cevap, bedensel bütünlük yerine pratik aklın taleplerine yönelmektir. Bu kişinin arzularının kaynağının geri getirilemez şekilde kesilmesi başlı başına problemlidir, çünkü onun kendi hayatını nasıl yaşayacağı algısının ya da arzularının olası ve önemli gözden geçirmelerinden birini ortadan kaldırır. O, bir değerlendirme arayışında, şu ânki bağlılıklarını yerleşik, gözden geçirilemez olarak değerlendirmekte-

dir. Fakat bu, pratik akıl kapasitesine saldırıdır. Kişi artık arzularını kontrol etme ve onlara cevap verme zorluğu ile karşılaşmaz. Pratik akıl değerinin bir parçası, bir bireyin –kendi yazmış olsa bile– önceden yazılmış bir senaryoyu takip etmektense kendi hayatının günlük bazda yazarı olmasına izin vermesidir. Arzuları varlık olarak görmek ne kadar rahatsız edici olsa da, birinin kendi arzuları üzerine kafa yorması ve müzakerelerde bulunması, tam anlamıyla insan olmanın parçasıdır.[3]

Bu yorumlarla Nussbaum'un kadın sünneti hakkındaki tereddütlü duruşunu onayladığımı ifade etmek istemiyorum. Aksine, onun dayandığı daha genel bir fikrin akla yatkınlığını aydınlatmaya çalışıyorum; kişisel özgürlüğün değerine rağmen bu aktivitelerin kişinin insanî bir hayat yaşama kapasitesini ciddî anlamda zayıflatması halinde, kişiye-ilişkin [*self-regarding*] bazı aktiviteler devlet tarafından meşruiyet çerçevesinde yasaklanabilir (ya da engellenmeye çalışabilir).

Elbette, Nussbaum'un yaklaşımı çocuklara ve onların yetiştirilmelerine ilişkin paternalistik eylemler durumunda –özellikle siyasete yön verenlere– kılavuzluk eder. Çocuklar genellikle paternalistik eylemlerin uygun nesneleri olarak görülürler, çünkü paternalizmi uygunsuzlaştıran gelişmiş kapasitelerden henüz tam olarak yararlanmazlar. Birkaç kaynaktan gelen paternalistik davranışların hedefidirler – bizi özellikle bunlardan ikisi ilgilendirir: Ebeveynleri ve devlet. Ebeveynleri, onlar için neyin iyi olacağı hakkında karar verme ehliyetine sahiptirler; fakat gerek şu ân çocuklar olarak gerekse geleceğin yetişkinleri olarak, onlar için iyi olanı değerlendirmek devlet için daha zordur. Nussbaum'un listesi, çocukların yeterli temel kapasiteler kapsamından yetişkinlikte yararlanabilmeleri için zorunlu eğitimden ve kaynakların garantiye alınmasından devletin sorumlu olduğunu ve çocukların eğitimini içeren devlet düzenlemesinin sorumluluğu yansıtması gerektiğini belirtir. Tabiî ki bu, belirli işleyişlere yönelik gelecekteki kapasitelerin garanti altına alınması için devleti belirli işle-

---

[3] Bu noktaları bana aktardığı için Judith Suissa'ya minnettarım.

yişlere mecbur kılmaya sürükleyecektir. Çoğumuz okulda şart koşulmamışsa bir yabancı dili tam olarak öğrenmeyiz; kompleks matematiği ya da Shakespare'den nasıl zevk alacağımızı ise belirli bir zorlama olmadan öğrenemeyiz. Kapasite yaklaşımının farkına vardığı şudur: Çocukları bazı şeyleri yapmaya zorlamaktan kaçınmak, onların ileriki hayatlarında bu şeyleri yapmalarını engellemekten farksızdır.

Nussbaum, kapasite yaklaşımının insan haklarıyla ilgili konuşmaları anlamanın doğal bir yolunu verdiğini ileri sürer. Bazen, politikacılar haklar meselesi üzerine konuştuklarında sanki haklar temelmiş gibi konuşurlar: Tartışmanın başlangıç noktası. Ama bu, siyasî tartışmaları kısıtlama kurnazlığıdır. İnsanlar anayasal hakları garanti altına alan fiilî [*de facto*] siyasî otoritelere başvururlar. Fakat anayasalar yanlış olabilirler: Aslında hiç kimsenin sahip olmaması gereken hakları garanti edebilir ve herkesin sahip olması gereken hakları garanti edemeyebilirler. İnsanların hangi haklara sahip olmaları gerektiğini açıklığa kavuşturmak için –anayasaları değerlendirebilmek için– bir ön ahlâkî kritere ihtiyacımız vardır. Kapasite yaklaşımının bize sağladığı budur. Kapasite yaklaşımı hak iddialarına, herkesin ortak biçimde kabul ettiği temel çıkarları belirterek ve bu çıkarlara ilişkin bazı uygun korunumların insanlara tam anlamıyla insanî bir hayat sürmelerini sağlamakta esas olduğunu göstererek, ahlâkî bir dayanak sağlar. Nussbaum'un listesinde insanların neden eğitim hakkına, din özgürlüğüne, oy hakkına sahip olmaları gerektiği açıktır, ama silâh taşıma hakkına neden sahip olmaları gerektiği hiç açık değildir. Nussbaum bazı hakları birleşik kapasiteler olarak açıklar; çünkü bunlar birinin bir şeyi yapabilmesini sağlayan hem içsel kapasiteleri hem de dışsal şartları içerirler (siyasî katılım hakkı, dinsel özgürlük, vb.). Ama sanırım kapasiteleri hak iddialarının temeli olarak düşünmek daha aydınlatıcıdır. Eğer birisi bir X temel hakkı olduğunu iddia ederse, bunu gerekçelendirmek onların sorumluluğundadır ve bunu gerekçelendirme, X hakkının bazı kapasiteleri yerine getirmek için ne şekil-

de gerekli olduğunu göstererek ilerleyecektir. Eğer yerine getireceği bir kapasite yok ise, o halde temel bir hak değildir.

Hakkaniyet olarak adalet ve kapasite yaklaşımı

Bu bölümü kapasite yaklaşımını Rawls'un adalet teorisi ile iki boyutu karşılaştırarak tamamlamak istiyorum. Birincisi şudur, Nussbaum en azından Rawls'un çok geniş bir yelpaze içerisindeki çeşitli iyi anlayışlarına bağlanabilen bir "siyasî" teori tutkusunu paylaşır. O, "bizi vatandaşların sahip olabileceği birçok farklı iyi anlayışına saygı göstermeye ve diğerlerine zarar vermedikçe, kendi anlayışlarına göre iyi olanı sürdürmelerini sağlayacak bir siyasî ortamı geliştirmeye sevk etmesi bakımından kapsamlı yerine, siyasî" (Nussbaum 2000: 59) bir teoriyi aradığını söyler. Temel kapasiteler listesi bu bakımdan siyasî olmalı, çünkü öğeleri çok geniş bir yelpaze içerisinde bulunan çeşitli iyi anlayışları tarafından değerler olarak tanınır. Bu anlamdaki siyasî teoriler, ince bir çizgi üzerinde yürürler. Bir yandan, teorinin temelindeki ahlâkî fikirler, sosyal kurumlardan gerçek taleplerde bulunabilen bir adalet teorisi meydana getirebilecek içeriğe sahip olmak zorundadır. Dolayısıyla, bize kaynak dağıtımını yönetmesi gereken kuralların ne olduğunu söyleyen prensipleri meydana getirebilmeli ve temel özgürlüklere karşı nasıl bir tutum almamızı ve temel özgürlüklerin içeriğinin ne olması gerektiği hakkında bazı şeyler söyleyebilmelidir. Muhtemelen hiçbir ahlâkî fikre başvurmayan bir teori bunu yapamayacaktır. Diğer yandan bu teori, gerçekten var olan çok geniş bir yelpaze içerisindeki çeşitli iyi anlayışları ile derin çatışmalara girmeyen, yeterli ve gösterişli olmayan ahlâkî fikirlere başvurmalıdır.

Herhangi bir adalet teorisi var olan *tüm* iyi anlayışlara taraftarlarının bağlılığını emredemez. Bir köktenci Müslüman, bir Hollywood liberali, bir Güneyli Vaftizci ve bir Trotskist, hepsi birden en azından içlerinden bazıları ana görüşlerini terk etmedikçe nasıl tek, kesin bir adalet teorisi üzerinde anlaşabilirler? Fakat bu ihtirasa ne Nussbaum ne de Rawls sahiptir.

Rawls kendini, "muhakeme zorlukları [*burdens of judgment*] ve diğer siyasî değerler arasında, vicdan özgürlüğünü tanıyan" (HA 191) doktrinler olarak tanımladığı makûl [*reasonable*] iyi anlayışları içerisinden destek arama ile sınırlar.

Siyasî bir adalet teorisi aramak baskıcılık mıdır? Bazıları böyle olduğunu savunabilir. Siyasî bir adalet teorisi, sorumlulukları anlayan maddî doktrinleri değilse de sebebi ne olursa olsun muhakeme zorluklarını göremeyen bağlaşıkların görüşlerini önemsemez. Rawls'un belirttiği teorinin önerdiği eğitim rejimi, insanları makûl olmayan doktrinleri terk etmeye yönlendirerek, büyütüldükleri dinî topluluğun hukuk ve normlarına bağlı olmak yerine, tüm hak ve özgürlüklerle birlikte seküler bir devletin vatandaşları olarak düşünmeye cesaretlendirecektir (HA 156). Fakat bu, siyasî liberal adaletin gerekçelendirmesi ya da amacı değildir. Siyasî liberalizmin Rawls ve Nussbaum versiyonunda, vicdan, din ve örgütlenme özgürlüğünün güçlü teminatlarını içeren iki liberalizm türü, toplumsal işbirliği meyvelerinin hakkaniyetli biçimde dağıtılması amacı ile gerekçelendirilir. Gelenekselciler kendi görüşlerinin liberal bir düzende yaşamasının zor olacağı konusunda sızlanabilirler, ama o liberal düzenin gelenekselcilerin yaşamlarını zorlaştırmak için tasarlandığı sızlanmasına girişemeyecekleri gibi; farklı ama makûl görüşlere sahip olanlara aynı külfetlerin yüklenmediği bir alternatifin ayrıntılarını sunabilirler.

İkinci karşılaştırma bizi Sen'in temel mülkiyetler metriği eleştirisine geri götürür. Kapasite ve temel mülkiyetler yaklaşımları gerçekten ne kadar farklı? Hem Sen hem de Nussbaum kapasiteleri olumlu bir şekilde temel mülkiyetler ile karşılaştırırlar. Fakat Rawls sadece bu olumlu karşılaştırmaya katılmamakla kalmaz, bunun doğru bir karşılaştırma olduğunu da reddeder. Bunun tersine, der ki:

> Temel mülkiyetler açıklaması, iki temel ahlâkî güç sayesinde eşit ve özgür bireyler olarak vatandaşların temel kapasitelerini dikkate alır, ama onlardan soyutlanmaz: Bütün bir hayat boyun-

> ca normal ve tam anlamıyla toplumsal işbirliği içinde bulunan üyeler olmalarını ve eşit, özgür vatandaş statülerini sürdürmelerini bu güçler sağlar. Vatandaşların kapasiteleri ve temel ihtiyaçları anlayışına dayanırız ve eşit haklar ve özgürlükler bu ahlâkî güçler göz önünde tutularak belirlenir (HA 169).

Bir başka ifadeyle, toplumsal temel mülkiyetler temel bir kapasite görevi çerçevesinde meşrulaştırılır ve gördüğümüz gibi, kapasite yaklaşımının başını ağrıtan dizinleme problemi konusunda bulgusal yardımı beklenir. Toplumsal temel mülkiyet ile kapasite yaklaşımının Sen versiyonundaki farkı –en azından– temel mülkiyetlerin kamusal olarak ölçülebilir bir metrik oluşturmasıdır. Bunun üç avantajı vardır. Birinci olarak, eğer adaletin yerine getirilip getirilmediğinin ölçülmesinde kullanılan kamusal bir yol varsa, vatandaşlar bu yolun varlığını kolayca fark edebilir. İkinci olarak bu teori, politikayı daha açık yönlendirebilir, çünkü politikayı yönlendirenler ilgili açıkların ne olduğunu görebilirler. Son olarak –ve diğer iki avantajdan kaynaklanarak–, vatandaşlar politika yapıcılarını, politikalarının kamusal olarak ölçülebilir sonuçlarına bakarak başarıları ya da başarısızlıkları için daha kolay sorumlu tutabilirler.

Hakkaniyet olarak adalet ve kapasite yaklaşımı teoride ne kadar yakın olursa olsun açık bir nokta vardır. Her iki teori de var olan dağıtımlardan uzak olarak gelir ve refahın –hem zengin ülkelerde hem de fakir ve zengin ülkeler arasında– geniş kapsamlı biçimde yeniden dağıtımını gerektirir. Buna ek olarak, her iki teori de, var olan serbest piyasaların dağıtımcı sonuçlarından uzak olarak geniş kapsamlı şekilde yeniden dağıtımını gerektirebilirdi. O halde, böyle bir yeniden dağıtım anlayışına karşı çıkan çeşitli teorilere dönmek istiyorum.

5
Liberteryen Adalet

Buraya kadar ihmal ettiğim liberal eşitlikçi adalet eleştirisindeki itiraz ile vergilendirilebilir mülkiyet haklarının ihlal edilişindeki adaletsizliğin kuruluş biçiminin kabul edilemezliği dolayısıyla cşitlikçi teoriler tarafından dile getirilen itiraz –gelir ve servetin yeniden dağıtımında gerekli görülen unsurlar– aynıdır. Bu bölüm, bu itirazı iki farklı liberteryen adalet versiyonunu tartışarak ele alacaktır: Sadece son derece asgari vergilendirmeyi meşru kabul eden ve şâyet vergilendirmenin temelleri vergilendirilenin faydasıyla ilişkili değilse, bu meşruluğu neredeyse tamamen reddeden, geniş çaplı özel mülkiyet haklarını içeren genel bir teori.

Liberteryenliğin bu iki versiyonu, İngilizce-konuşan dünyanın kamusal hayatında ve ötesinde, –bir önceki bölümde ele alınan kapasite yaklaşımı istisna olmak üzere– muhtemelen kitapta ele alınan diğer tüm teorilerden daha etkili olmuştur. Liberteryen adalet savunmalarına geçmeden önce, mülkiyet hakkı üzerine birkaç söz söylemek önemlidir. İnsanlar için bir nesne üzerinde mülkiyet hakkı iddia etmenin kolaymış gibi göründüğü zamanlar olmuştur: Ya bir şeye sahipsindir ve onunla istediğin şeyi yapabilirsin; ya da o şeye sahip değilsindir ve hiçbir şey yapamazsın. Ama aslında, bir kimse bir şeye kanunen sahipse, onun üzerinde bazı yasal hakları vardır ve bu haklar durumdan duruma değişir. Tipik olarak, bir evin

sahibi olmak, tapusu bir kredi borcuna ipotekli değilken bile, o evde oturma hakkını kapsarken, evi timsahlarla doldurma hakkını ya da bodrum katında sınırsızca çöp biriktirme hakkını kapsamaz. Birçok yargı yetkisinde, imar kanunu, birinin kendi mülkiyetinden gelir sağlama hakkını sınırlar. Bir binayı ticarî kullanıma açmak için izin gerekir ve farklı ticarî kullanım türleri için de farklı izinler gerekir.

Liberteryenler, insanların kendi mülkiyetleri ile mutlak suretle her şeyi yapmasına izin verilmesini içeren bir mutlak mülkiyet hakkını savunmazlar ve ayrıca, tipik olarak, minimal devlet [*minimal state*] –etkin ulusal savunmaya, hukukun üstünlüğüne ve mülkiyetin korunmasına adanmış bir devlet– olarak tanımladıkları devletin devamlılığını sağlamak amacıyla gelirlerinin vergilendirilmesine izin verirler. Genel olarak savundukları ve onları eşitlikçi yaklaşımlardan ayıran şey, adaletin özellikle güçlü mülkiyet hakları grubunu desteklemesidir; öyle ki, yeniden dağıtım amacıyla vergilendirme âdil olamaz.

İkinci bir giriş konusu ise, liberal eşitlikçilik ile liberterlik arasındaki birkaç biçimsel farktır. Liberal eşitlikçilik genel olarak, dikkate değer benzerlikler taşıyan prensipler kümesi olarak anlaşılır – kaynaklar ve/veya fırsatlar bakımından eşitlik ana prensiplerden biridir. Eşitlikçi liberaller, adaletin temel prensipleri üzerinde hemfikirdir; ya da en azından, aralarındaki ayrılıklar çok sınırlı bir alanda ortaya çıkar. Fakat, eğer bu prensipler uygulansaydı dünya nasıl görünürdü diye soracak olursak bir hayli farklılık gösterirlerdi: Örneğin Rawlsçular, gerçek hayatta eşitsizliğin Fark Prensibi'yle *ne dereceye kadar* meşrulaştırılacağı hakkındaki düşünceler nedeniyle son derece farklılaşırlar. Fakat liberteryenler tipik bir adalet teorisini (ya da kaba hatlarıyla bir teoriyi) paylaşmazlar; aslında bazı liberteryenler (Avusturyalı ekonomist Friedrich Hayek gibi), adalet fikrini tümüyle reddeder (Hayek 1960). Liberterleri birleştiren şey, bir anayasal talimattır – bir devlete ihtiya-

cımız vardır ve bu devlet, gerçek piyasa mekanizmalarının etkisi üzerine vurgu ile birlikte, üretim kaynaklarında özel mülkiyetin korunmasına büyük öncelik vermelidir. Devlet, sadece piyasanın isleyişini devam ettirmek, kişisel özgürlüklerimizi korumak ve bazı belirli kamu malları problemlerini çözmek (devletin karışmaması durumunda daha fazla verimsizlik ortaya çıkması beklenen konular) için vardır. Yirminci yüzyıl liberteryenizmi, Marksizme ve özellikle Marksizmin daha karmaşık ürünü olan sosyal demokrasiye karşı tepki olarak ortaya çıktı. Bu iki akımdan farklı olarak, çok az kamusal değeri içeren liberal eşitlikçilik, faydacılığın, Marksist siyaset teorisinin ve liberteryenliğin yetersizliklerine bir entelektüel tepki olarak ortaya çıktı.

Friedman ve özgürlük

Milton Friedman, kendini liberteryen olmaktansa klasik liberal olarak tanımlar. Devleti, kamu yararının üretimine olanak sağlamak ve kamu zararını sınırlandırmak da dâhil olmak üzere, gayet çeşitlenmiş meşru işlevler olarak görür. Fakat çalışması, vergilendirmeye özellikle yeniden dağıtımcı amaçlar için karşı olan siyasetçiler ve ekonomistler üzerinde son derece etkili olmuştur – belki de yirminci yüzyılın ortasından bu yana siyasî açıdan en etkili teoridir. Dolayısıyla, bu bölüme Friedman'ın teorisiyle başlayıp kuşkusuz daha eşitlikçi olan Robert Nozick'in teorisiyle devam edeceğim.

Friedman, özgürlüğün [*freedom*] değeri olarak "ekonomik" ya da onun tâbiriyle "klasik" liberalizmi temel alır, ki bu değer, çok güçlü mülkiyet haklarını destekler. Friedman öncelikle ekonomisttir, filozof değildir; dolayısıyla, onu böyle bir kitapta ele almak garip görünebilir; ama aslında onun teorisinin belirgin ahlâkî temelleri vardır ve bu teori, bazı liberteryen (ve bu hususta liberteryen olmayan) alternatiflerine göre kurumsal anlamda daha ince ayrıntıları içerir.

Friedman'ın liberteryanizm için ana argümanı, ekonomik

özgürlük –mülkiyet sahibi olma ve kullanma bireysel haklarına son derece güçlü korumalar sağlayan bir sistem– ile siyasî özgürlük –bireylerin kendi hayatlarını doğruluğuna inandıkları şeyler ışığında sürdürmekte oldukça serbest bırakıldıkları bir siyasî sistem– arasında derin bir bağ olduğudur. Bu bağ *özdeşlik* değildir: Eğer bu iki sistem özdeş olsaydı, o zaman tüm yapmamız gereken siyasî özgürlüğü uygulamak olurdu –böylece ekonomik özgürlüğü de uygulamış olurduk (ve tam tersi)–. Aksine, bu bağ şöyledir: Siyasî ve bireysel özgürlük sadece ekonomik özgürlük sistemlerinde kazanılabilir.

Ekonomik özgürlüğün "kendisi geniş anlamda anlaşılan özgürlüğün bir bileşenidir, dolayısıyla ekonomik özgürlük ayrıca kendi içinde bir amaçtır. İkinci olarak, ekonomik özgürlük siyasî özgürlüğün kazanılması yönünde ayrıca bir araçtır" (Friedman 1962: 8). Friedman bireysel ya da kişisel özgürlüğü, "bir insana başka insanlar tarafından zor uygulanmaması" olarak tanımlar (Friedman 1962: 15). Burada dikkat edilecek nokta şudur, özgürlük, bireyler olarak ya da bazı aktörler (devlet gibi) aracılığıyla kolektif olarak hareket eden kişiler tarafından sınırlandırılmamış olmaktır; özgürlük sadece diğer kişilerin eylemleri tarafından engellenir.

Bu anlamda özgürlük, toplumsal kurumların tasarımına yol göstermesi gereken bir değerdir fikrine karşı oldukça bariz birkaç itirazı hemen çürütmeliyim. Birinci itiraza göre, özgürlük aslî bir değer olmamalıdır, çünkü önemli olan insanî gelişimdir ve insanların nasıl davranmak gerektiği hakkındaki yargıları olsa olsa kendi gelişimlerini neyin sağlayacağına dair zayıf kılavuzlardır. Bazen insanların tercihleri yanlış bilgilendirilmenin sonucudur ya da kendileri için zararlıdır. Dolayısıyla özgürlük sadece araçsal bir değerdir – sadece insanî gelişimi desteklediği için ve bunu desteklediği ölçüde değerlidir. İkinci itiraza göre, Friedman'ın özgürlük anlayışı, bizim özgürlük ile normalde ne kastettiğimiz değildir. Bizim daha normal anlayışımıza göre, eğer birini engelleyen dışsal bir güç

yoksa o kişi bir şeyi yapmakta özgürdür ve engel varsa, onu engelleyen güç insan olmasa bile, onun özgürlüğüne gölge düşmüştür. Dolayısıyla, kaya düşmesi nedeniyle bir mağarada hapsolmuş bir kimse, işin içinde insanî zor olmamasına rağmen, orayı terk etme özgürlüğüne sahip değildir.

Friedman'ın ilk itiraza cevabı ikinci itiraza da cevap üretmesini sağlar. Friedman der ki, özgürlük hayatî derecede önemlidir, çünkü ahlâkî bir hayat yaşamamıza olanak verir. Bir kimse ahlâkî bir hayat yaşamak için özgürlüğe ihtiyaç duyar, çünkü bir kimse müzakere edilmiş deneyimlere cevaben tercihlerinde değişiklik yapma kapasitesini geliştirme ve kullanma ihtiyacı duyar:

> Liberalin ana amacı, ahlâkî problemlerle mücadele etmeyi bireye bırakmaktır. "Gerçekten" önemli olan ahlâkî problemler, özgür toplumdaki bireyle yüz yüze gelenlerdir – o, özgürlüğü ile ne yapmalıdır? Böylelikle, bir liberalin üstünde duracağı iki tür değerler kümesi vardır – insanlar arasındaki ilişkilerle ilgili değerler, ki birey bu kapsamda özgürlüğe öncelik tanır ve bireysel etik ve felsefenin alanı olarak bireyin kendi özgürlüğünü kullanırken kendisi ile ilgili değerler. (Friedman 1962: 12)

Bu cevap, insanî faile vurgu yapar ve böylece ikinci itiraza cevap verme imkânı sağlar. İnsanca dayatılmış kısıtlamaların son derece önemli olmasının sebebi, bunların insanî failin doğrudan yansımaları olmasıdır: Diğer ahlâkî faillerin bunlarla ilgili açıkça yapabileceği bazı şeyler vardır. Böylece bu meseleler adalet sorunu haline gelir ya da bir başka deyişle, bir bakıma gayri insanî kısıtlamalara maruz kalmaktan ziyade devlet perspektifiyle ilgili bir kaygı sorunu haline getirir.

Kendi kararlarımızı verebilme, uygulayabilme ve hayatımızı başa çıkmak zorunda olduğumuz etik prensiplere göre yaşayabilme sürecinde çıkarlarımıza hizmet eden şey bireysel özgürlüktür. Cebir, kastilik amacıyla zorlayıcı olmak değildir: Friedman der ki, tanım gereği hiçbir cebir niyeti göstermeseler bile, belirli "çevre etkileri"nin yarattığı haksızlıklar zorlama örnekleridir. Örneğin bir fabrika sahibinin üzerinde mül-

kiyet hakkı olmayan bir ırmağı kirletmesi, akıntı yönünde yaşamaları nedeniyle alternatif su kaynakları bulma ile eskiden temiz olan suyu temizleme arasında tercih yapmak zorunda kalanları zorlar, yani baskı altına alır.

Ekonomik özgürlük, kişisel özgürlüğün bir bileşenidir. Bir kişinin diğerleriyle olan ekonomik alışverişleri zorlama altında olmadığı müddetçe, o kişi alışverişler açısından (Friedman'ın anlayışında) özgürdür. Friedman ekonomik özgürlüğü, sözleşme özgürlüğü [*freedom of contract*] olarak anlar: Bu özgürlük, dışsallıklar hakkında iyi niyetli kaygılar tarafından meşrulaştırılmaları haricinde, sözleşmelerin geçerliliği üzerindeki hükümet kısıtlamaları tarafından ihlâl edilir. Dolayısıyla Friedman için, ekonomik özgürlüğü kurumsal olarak meşrulaştırabilen tek ekonomik sistem kapitalizmdir. Ama tabiî ki, kapitalist ekonomiyi yürütmenin çok farklı yolları vardır; Friedman'ın teorisine göre devlet, gelir ve servetin piyasada gerçekleşen dağıtımından farklı olarak yeniden dağıtılmasından ekseriyetle uzak durduğunda ve sadece para arzını düzenlemek, tekellerin ortaya çıkmasını önlemek, mülkiyet haklarını korumak (örneğin, telif hakkı ve patent kanunu yoluyla) amacıyla piyasa işleyişine müdahale ettiğinde, ekonomik özgürlüğün tam anlamıyla gerçekleştirildiğini belirtir. En iyi sistem, bir "özel teşebbüs değişim ekonomisinin... rekabetçi kapitalizm" olarak adlandırdığı sistemdir (Friedman, 1962: 13).

Sadece verimsiz oldukları için değil, ayrıca zorlamayı daha olası kıldıkları için rekabetçi olmayan pratikler ve piyasa yetersizlikleri [*market failures*] Friedman açısından problematiktir; dolayısıyla özgürlük ihlâlini teşvik ederler. Piyasa yetersizliğinin en açık şeklini göz önüne alınız: Negatif dışsallıklar [*negative externalities*]. Akıntının geliş yönündeki fabrika sahibinin suyu kirletmeye başladığını ve akıntının aşağısındaki çiftçinin kirli suyu içmek ya da onu temizlemek arasında bir seçeneği olduğunu farz ediniz. Kirleticinin bilinçli eylemleri tarafından çiftçiye dayatılan bir maliyet vardır ve

olası seçenekler kümesi kısıtlanmıştır. Friedman için bu bir zorlamadır. Kısmen hükümetlerin bilgeliğinden şüphe ettiği için, kısmen hükümetlerin güdülerinden şüphe ettiği için ve kısmen de hükümet eylemlerinin bir masraf oluşturduğunu fark ettiği için, hükümetin piyasa yetersizliklerine her zaman müdahale etmesi gerektiğini dile getirmekten imtina eder. Fakat prensipte, piyasa yetersizliklerinin hükümet müdahalesini meşrulaştırdığından emindir.

Friedman, kapitalizm ve özgürlük arasındaki bağ açısından iki farklı argüman ortaya koyar. Birincisi, ekonomik özgürlüğün siyasî özgürlük için *bir önkoşul* olduğu şeklinde bir iyimser çıkarım yapar (bireysel özgürlüğün ana bileşenidir, bu durumda onun bir vekilidir); çünkü kapitalist rejimde siyasî özgürlük geniş bir alana yayılmıştır. "Siyasî özgürlük bu durumda serbest piyasa ve kapitalist kurumların gelişimiyle birlikte gelir. Yunanistan'ın altın çağında ve Roma döneminin ilk zamanlarında siyasî özgürlük böyle oluştu. Tarih sadece kapitalizmin siyasî özgürlük için zorunlu şart olduğunu gösterir" (Friedman 1962: 9-10). O, kapitalizmin siyasî özgürlüğü *garanti* etmediğini kabul eder: Almanya 1932'den 1941'e kadar bilindik biçimde kapitalistti, günümüz Singapur'u gibi ve bol miktarda başka örnekler vardır. Fakat ona göre, birçok kapitalist toplum makûl bir dereceye kadar siyasî özgürlüğü elde etmişken, kapitalist-olmayan hiçbir toplum henüz siyasî özgürlüğü elde edemedi (Friedman 1962: 10-11).

İkinci argüman daha geneldir (Friedman 1962: 15-26, örnekler 16-20). Friedman şunu belirtir: "Siyasî özgürlük, bir insanın başka insanlar tarafından zorlanmaması anlamına gelir. Özgürlüğe temel tehdit, zorlama gücüdür; özgürlüğün korunumu... güçlerin toplanmasını tümüyle elimine etmeyi ve her türlü elimine edilemez gücün yayılımını ve dağıtımını" gerektirir (Friedman 1962: 15). Ama eğer ekonomik güç, siyasî güç alanlarda toplanırsa (devlet ve onun yerel failleri, örneğin bölgesel yönetimler ve şehir yönetimleri), işte o zaman ekonomik güç–siyasî gücün üzerinde bir denetim olarak hareket

edemez. Aksine, ekonomik güç siyasî güç alanlarından uzaklaştırılabilirse –örneğin, özel ellerdeki ekonomik kaynak mevcutlarını maksimize ederek– pratikte siyasî güç üstündeki bir denetim olarak hareket edebilir. Fakat siyasî gücü, ekonomik güçten ayrı tutmanın en iyi –tek olmasa bile– yolu, serbest piyasaya imkân tanımaktır. Siyasî özgürlüğü sürdürmenin en iyi yolu, piyasanın etkin işleyişini korumak amacıyla–özel mülkiyete tahsis edilen geniş çaptaki üretim kaynaklarının sadece üretim ihtiyacına göre düzenlenmesidir.

Friedman buna özgü bir örnek verir. Kapitalizm koşullarında, radikal değişimi savunmasının tâ kendisi (siyasî özgürlüğün ögelerinden biri), özel mülk sahiplerinin kâr amaçlı eylemleri tarafından güvence altına alınmasıdır. Onları kârlı çıkaracak yazılı eser üretmenin peşinde olacaklardır – ve böylece sol-görüşlü mecmualar üretme yoluyla para kazanacaklardır, ama bunu sol-görüşlü fikirlerin kayda değer bir piyasası varsa yapabileceklerdir. Baskı makinesinin sahibi olan bir sosyalist devlet için bunu yapmanın muhtemelen hiçbir yolu yoktur – kesinlikle, radikal değişimi savunma özgürlüğünü *güvence altına almanın* hiçbir yolu yoktur. Hükümet, hükümeti eleştirme araçlarını dağıtan kurumun kendisi olduğu için, o kaynakları kullanılabilir kılmanın hiçbir özendiricisi yoktur. Tabiî ki, sol-görüş propagandası kapitalist sistemi tehdit eder; dolayısıyla, genel olarak kapitalist sınıfın, kapitalizmin sol-görüşlü eleştirmenlerine kitap ve gazete kâğıdını kullanılabilir kılmaya karşı çıkması için ayrıca bir sebebi vardır. Fakat, kitap ve gazete kâğıdı satan her bir firma, malların satışından çok büyük kazanç sağlarken, her bir kapitalist firma sol-görüş propagandasının doğurduğu tehlikenin sadece bir parçasıyla yüz yüze gelir. Dolayısıyla Friedman'ın kapitalizminde, kapitalist sınıfın üstesinden gelemediği ciddî bir kolektif eylem problemi vardır. Bundan dolayı kapitalizm, diğer tüm sistemlerin kendisine yönelttiği eleştirilerden daha iyi bir kapitalizm eleştirisine olanak sağlar.

Friedman'ın argümanlarının ikisi de, en azından özgürlük-

çülerin tercih ettikleri mülkiyet hakları rejimi türünü desteklemesi bakımından çok başarılı değildir. Birinci argümanı değerlendiriniz. Friedman'ın anlayışıyla sadece az ya da çok ama kapitalist olan ekonomilerin, geniş bir özgürlükten ve anayasal yönetimden yararlandığı doğrudur. Fakat sözde "sosyalist" rejimler, tipik olarak aşırı olumsuz şartlarda meydana geldiler ve geniş çapta özgürlüklerden yararlanmış rejimler örneği genel olarak çok küçüktür, herhangi bir çıkarım için emin olmamız açısından fazlasıyla küçüktür.

Daha önemlisi, kapitalist ekonomiler, hükümetlerinin uğraştığı gelir dağıtımı miktarı konusunda önemli oranda çeşitlilik gösterirler ve örneğin eşitlikçi sosyal-demokrat rejimlerle kıyaslandığında güçlü mülkiyet hakları güvencesinin, özgürlük miktarını (Friedman'ın anlayışındaki haliyle bile) arttırdığını düşünmek için hiçbir sebep yoktur. Dolayısıyla, örneğin, hükümetin zenginden fakire doğru yeniden dağıtımla bir hayli meşgul olduğu İsveç ve Hollanda'da, piyasa sonuçlarının nâdiren yeniden dağıtıldığı İngiltere'den ve Birleşik Devletler'den daha az özgürlük olduğuna ve insanların çok daha eşitsiz olduğuna inanmak için hiçbir sebep yoktur.

Friedman, büyük nüfuslar arasındaki özgürlük için herhangi bir ölçüm yolu önermez; dolayısıyla eşitlikçi sosyal demokrasilerde özgürlüğün serbest piyasa kapitalizminden daha fazla kısıtlandığını iddia etmek zordur–ancak aynı sebeple bunun aksini ispatlamak da zordur. Fakat Friedman bize özgürlük hakkında çok önemli bir şey daha söyler, yeniden dağıtım pratikleriyle birlikte mülkiyet haklarının muhafaza edilmesi, aynı zamanda özgürlükten mahrumiyeti ima eder. Bu özgürlük anlayışı "bir insanın başkalarının etkili zoru altında bulunmayışı" olarak tarif edilir. Şimdi şöyle bir durum hakkında düşünelim: Julian bir dönüm alana sahiptir. Sandy, Charles ve Fiona bu alanın üzerinde yürümek ister. Julian bu alana, üzerinde tek bir kişi bile olmadan bakmak, kendini gözlediği tüm alanın lordu gibi hissetmek ister. Eğer bu alan Julian'a talep ettiği gibi güvenli bir özel kullanım hakkıyla verilirse, Sandy,

Charles ve Fiona'ya karşı güvence altına alınmalıdır. Julian'dan başka herkesin bu alanı kullanmasını engelleyecek zorlayıcı yaptırımlar uygulanmalıdır. Tipik olarak, hukukun üstünlüğüyle yönetilen bir kapitalist devlette, bu yaptırımlar kanunlarla uygulanır ve devletin zorlayıcı mekanizmaları tarafından yürütülür. Julian'ın bu mülkiyet parçasının kullanımına dair özgürlüğü, Charles'ın, Fiona'nın ve Sandy'nin özgürlüğünün kısıtlanmasıdır.

Bu şekildeki bir mülkiyet çerçevesinde rekabet, özgürlüğe hastır. Örneğin ifade özgürlüğü hakkı böyle değildir – özellikle verimli bir düzenleme olmasa bile, herkes hep bir ağızdan konuşabilir; bu herkesin aynı anda, eş zamanlı olarak aynı özgürlükten yararlandığı bir durumdur. İfade özgürlüğü hakkı ihlâlleri, genelden ziyade belli bazı insanları hedef alır; fakat o kısıtlamalar kaldırıldığında, ifade hakları ile ilgili olarak özgürlükleri hiç kısıtlanmamış olan insanlar da özgürlükleri daha fazla kısıtlanmış insanlar haline getirilmezler. Ama Julian'ın mülkiyeti ile ilgili olarak Charles'ın ve Fiona'nın özgürlükleri artırıldığında, onunki azalır.

Friedman bu eleştiriye, bu mülkiyet Julian'ındır ve dolayısıyla Charles, Fiona ve Sandy'nin bununla ilgili olarak hiçbir özgürlük hakkı yoktur, diyerek cevap verebilirdi. Öyle olabilir – ama buradaki durum bunun kimin mülkiyeti olduğudur. Eğer Friedman, piyasa sonuçlarının yeniden dağıtımına özgürlük değerinin çekiciliği aracılığıyla karşı çıkar ve özel mülkiyet haklarını bu yolla meşrulaştırırsa, Charles ve Fiona'nın kısıtlanan özgürlüğünü Julian'ın bu mülkiyetin sahibi olduğu iddiasına başvurarak meşrulaştırma hakkı yoktur. Basitçe, güçlü mülkiyet haklarının özgürlüğü teşvik ettiğine inanmak için hiçbir sebep yoktur.

Julian örneği, Friedman'ın fiilen hiç değinmediği bir başka problemi ortaya çıkarır. Bu örnekte, bir mülkiyetin belirli bazı parçaları özgürlük gözetildiğinde eşitsiz dağıtılmıştır –üstelik özgürlük doğrudan rekabetçidir– böylece bir kişinin özgürlüğünü korumak bizi başkalarının özgürlüğünü inkâr et-

meye götürür. Friedman'ın kendine göre hevesi, özgürlüğü teşvik eden fikrin kapitalizmde temellenmiş olmasıdır. Ama kimin özgürlüğü? Özgürlüğün olası dağıtımı ile ilgili hiçbir açıklama yapmaz. Fakat eğer özgürlük bazı açılardan rekabetçi ise, o zaman özgürlüğü desteklediğimizde onun nasıl dağıtılacağına karşı duyarlı olmalıyız. Mülkiyet konusunda bu, mülkiyetin nasıl dağıtılması gerektiği sorusunu ortaya çıkarır: Mülkiyet ne kadar eşit dağıtılırsa, mülkiyeti kullanma özgürlüğü de o kadar eşit dağıtılır. Eğer özgürlük Friedman'ın düşündüğü gerekçelerle cisimleştirilir ve herkesi kapsarsa, o zaman özgürlüğü maksimize ettiğimiz bir sistemi seçmek yanlış, ama bazı insanların özgürlüğünün alabildiğine kısıtlandığı ya da hiç olmadığı bir sistemi seçmek doğru olur. Aslında, eğer herkes diğer herkes kadar kapsanırsa, o zaman eşit özgürlük talep etmeliyiz; ya da en azından herkesin etik bir hayat yaşamak için makûl bir fırsatı olmalıdır. Eğer mülkiyet sahibi olmak özgür olmak için oldukça merkezî bir yeri işgâl ediyorsa, o zaman prensip olarak piyasa sonuçlarının kayda değer şekilde yeniden dağıtımına izin verilir.

Bu itirazın Friedman'ın merkezî önermelerinden birini kabul ettiğine dikkat ediniz – özgürlük anlayışı son derece önemlidir. Ayrıca Friedman'ın kolektif mülkiyete karşı itirazına katılır ve daha fazla eşit bireysel mülkiyeti ileri sürer (ya da en azından onunla uyumludur). Kolektivist projelere (Sovyet Komünizmi gibi) karşı yönlendirildiği zaman onun argümanının bir parça akla yatkınlığı vardır; ama bu akla yatkınlık, yeniden dağıtımcı projelere (Avrupa sosyal demokrasisi gibi) karşı yöneltildiğinde daha azdır.

Şimdi Friedman'ın ikinci argümanını; siyasî özgürlüğün ekonomik gücün merkeziliği ile uyumsuzluğu açısından göz önüne alalım. Bu argümanla ilgili fark edilmesi gereken birkaç şey vardır. Birincisi, Friedman'ın kapitalistlerin muhalefet konuşmalarına ilişkin kolektif eylem problemini çözme yetersizliği hakkında oldukça iyimser olmasıdır. Bazı Marksistler sanki tüm kapitalistlerin çıkarları ortakmış gibi konu-

şurlar, ama bu açıkça doğru değildir: Kapitalist dünyanın güç merkezleri, devlet yardımları, farklı çevre yasaları, karşıt ticarî uygulamalar ve benzeri şeyler için şirketler adına birbirleriyle rekabet eden lobicilerle doludur. Fakat çoğu koşulda çok az şirketin gelişmekte olan anti-kapitalist baskı karşısında kazanma ihtimali olabilir; diğer şirketler tehdit altında olduklarını hissederlerse –mevcut baskı çok yaygın olsa bile– sıkı bir sansür için baskı yapmayı görece kolay bulabilirler ve kesinlikle bu baskının çekimine kapılmış görece fakir işçi sınıfı, insan kalabalığına rağmen kolektif eylem problemiyle karşılaşır. Friedman'ın argümanı gürbüz bir anti-kapitalist zorlamanın neredeyse hiç görülmediği çoğu gelişkin toplum için yani sağlamlaştırılmış haldeki serbest piyasa kapitalizmi için etkili görünebilir; ama muhalefet böyle bir duruma göre çok fazla yaygın ve tehditkâr bir durumdaysa, kapitalist şirketler muhalefet etme özgürlüğü üzerindeki kısıtlamaları ya aktif olarak destekler ya da bu kısıtlamalara karşı olmaktan sakınırlar.

Tekrar belirtelim, Friedman'ın, ekonomik gücün devletin elinde toplanması halinde muhalefet etme özgürlüğünün güvence altında olmayacağı görüşü kabul edilse bile, bu yeniden dağıtıma karşı güçlü haklara dayanma iddiasına hiçbir şey katmaz. Aslında, eğer verimli yapılırsa, servetin yeniden dağıtımı ekonomik gücü yaymanın bir yoludur. Friedman, üretim araçlarının geniş çapta millileştirilmesine karşı çıkmamız için bir sebep gösterir; ama bu, üretim araçları mülkiyetinin daha eşit hale getirilmesine direnmek için bir sebep değildir. Fakat Friedman'ı geride bırakmadan önce, sosyalizme itirazın daha önceki bir ilk-dönem devletçi düşünür tarafından öngörüldüğüne işaret etmek istiyorum. Rus Devrimi'nin hemen öncesindeki bir dönemde Lenin, devletin kamusal tartışma mekanizmalarının kontrolünü ele geçirmesinin ardından, rekabetçi siyasî tartışmanın nasıl güvence altında olacağıyla ilgileniyordu:

> Sovyetler şeklinde devlet gücü, tüm baskı makinelerini ve gazete kâğıtlarını alır ve onları âdilâne dağıtır; devlet önce gelmelidir... büyük partiler ikinci – her iki başkentte de bir ya da iki

> yüz bin oy sayısı olanlar diyelim. Daha küçük partiler üçüncü gelmelidir ve sonra belirli bir sayıda üyesi olan ya da belirli sayıda imza toplamış tüm vatandaş grupları. (Lenin 1964: 283)

Lenin'in bu özel çözümü birkaç sebepten dolayı çekici değildir ve Bolşevikler iktidara geldiğinde bu ince noktalardan dikkate değer şekilde daha az rahatsızlık duydular. Bundan bahsetmemin amacı, devletin, özel mülkiyet ve fiyat sistemine başvurmaksızın, muhalifler için âdil kaynakları güvence altına aldığını ve kamusal tartışma kaynaklarını âdilâne dağıtabileceğini göstermektir.

Nozick ve yetki

Friedman'dan farklı olarak Robert Nozick'in aklında Rawls'un adalet teorisi vardır ve kitabı *Anarchy, State and Utopia* (1974) buna cevap olarak tasarlanmıştır. Nozick'in görüşü doğrudan özgürlükle ilgili olarak değil, fakat (Rawls'u takip ederek) "kişilerin ayrılığı" [*separateness of persons*] olarak adlandırdığı temel unsurla ilgili olarak motive olur. "Kişilerin ayrılığı", her bir şahsiyetin [*individual persons*] ahlâkî bakış açısının önem taşıdığı fikrini ve "toplum" yararlarının bireysel şahsilik ihlâlini meşrulaştıramayacağı fikrini ifade eder. Nozick için kamu yararı, bireysel şahsiliğin yararından ibarettir ve hiçbir bağımsız duruşu yoktur. Dolayısıyla, bireysel şahsilikler bazı çıkarlarını diğer çıkarları uğruna fedâ edebilirken (sağlıkları uğruna diyet yaparlar); toplumun, bazı bireylerin çıkarlarını diğerlerinin uğruna fedâ etmesi asla meşrulaştırılamaz. Nozick'e göre "her bir *sosyal varlık* [social entity] kendi faydası uğruna bazı fedakârlıklarda bulunur. Kendi bireysel yaşamlarını sürdürenler ile farklılaşmış birey insanlar ve biricik birey insanlar vardır. Bu insanlardan birini diğerlerinin faydası uğruna kullanmak, o kişiyi kullanmak ve diğerlerine fayda sağlamak söz konusudur. Hepsi bu kadar." (Nozick 1974: 32-3).

Nozick, "kişilerin ayrılığı" tezinin eylem yönelimli insanlar üzerinde belirli ahlâkî yan-kısıtlamaların varlığını destekle-

diğini düşünür. Bunlar, diğer insanlara asla yapmayacağımız (ve devletin bizim adımıza ya da kendi adına asla yapmayacağı) fiilleri tanımlar; çünkü bu şeyleri yapmak onlara kendi çıkarlarımızın ya da refahımızın mutlak araçları olarak muamele etmek anlamına gelir. Cezalandırılması halinde toplumun büyük bir kötülükten kurtulacağına inanılan bir kişi aynı zamanda bir suçun faili olarak gösterilir, ancak bu olayda suçsuz olduğu da bilinmektedir, bu şüpheliyi cezalandırmanın jüri üyelerinin hatası olacağına yaygın şekilde inanılır – örneğin, çoğunluğun inancına aykırı bir aklama sonucunda meydana gelen ayaklanmalar gibi. Ahlâkî bir yan-kısıtlama fikrinin bu türden bir mutlak yasaklama beyan etmesi beklenir. Şöyle düşünün: Başkasına dayatmamak gereken belirli maliyet türleri olsa bile, bunlar kişisel maliyet-fayda analizine göre başkaları için doğuracağı faydalarla meşrulaştırılmış görünseler bile dayatılmaması gerekir.

İzleyen bölümde göreceğimiz gibi, Nozick'in bu şekilde yan-kısıtlamalar olduğu iddiasını sorgulamayacağım. Fakat, yan-kısıtlamalar meselesini kabul ettiğimizde ortaya çıkacak ilginç soru şu olacaktır: Bunlar tam olarak nelerdir? "Gerek kendi şahsında gerek başkasının şahsında, sadece bir araç olarak değil, fakat aynı zamanda her zaman bir amaç olarak, her zaman insanlığı göz önüne alır şekilde davran" (Kant 1988: 38) diyen on sekizinci yüzyıl filozofu Immanuel Kant'ın bu formülünün en doğal okuması olarak – Nozick'in dediği gibi, "siyaset felsefesi sadece insanların diğerlerine karşı kullanmaması gereken belirli yollar ile ilgilidir: Öncelikli olarak, onlara karşı fiziksel saldırı ile" (Nozick 1974: 32). Fakat devletin belirli maksatlar için zor kullanabilme izni dikkate alındığında, Nozick, gelir ve servetin zorlama yoluyla yeniden dağıtımının devlet için meşru bir maksat olmadığını gösterme sorumluluğu ile yüzleşmek zorundadır.

Nozick'in bunu yapma girişimi, aynı zamanda izleyen bölümlerdeki tartışmamızı oluşturacak olan, varlıklarda adalet yetkisi teorisi [*entitlement theory of justice*] olarak adlandırdı-

ğı teorinin savunması çerçevesinde yer alır. Yetki teorisi üç prensipten oluşur:

> 1. Kazanç elde etmeyi adalet prensiplerine uygun olarak gerçekleştiren ve bir varlık edinen bir kişi o varlık üzerinde hak sahibidir.
> 2. Aktarım durumunda, bir varlık üzerinde hak sahibi olan bir başka kimseden o varlığı adalet prensiplerine uygun olarak edinen kimse, o varlık üzerinde hak sahibidir.
> 3. 1 ve 2'nin (mükerrer) uygulamaları dışında, hiç kimse bir varlık üzerinde hak sahibi değildir (Nozick 1974: 151).

Açıkçası Nozick'in, edinim ve adaletin aktarımında neyin adaletten sayılabileceğini söylemesi gerekir. Fakat bu sorular hakkında ne söylemesi gerektiğine bakmadan önce bile, yetki teorisinin önceki bölümlerde ele alınan teorilerden farklı bir şekle sahip göründüğünü söyleyebiliriz. Nozick'in teorisi, toplumun uyması gereken bir dağıtım kalıbını belirtmekten ziyade, sıradan biçimlerde yerine getirildiğinde adaleti garantiye alan bir prosedürler dizisini belirtir. Dolayısıyla bu, onun iddia ettiği haliyle bir tarihsel teoridir: Yalnızca kaynakların mevcut dağıtımına, kimin neyi olduğuna bakar, ama bize bu dağıtımın âdil olup olmadığı hakkında hiçbir şey söylemez; bu dağıtımın nasıl meydana geldiğini, yani edinim ve aktarım durumlarında adalet prensiplerinin takip edilip edilmediğini bilmemiz gerekir. O, kalıp(lı) [*pattern*] teoriler olarak adlandırdığı kendi teorisini, Rawls ve diğer eşitlikçi teorilerin karşısına koyar. Kalıp(lı) teorilerde adaletin yerine getirilip getirilmediğini basitçe mevcut dağıtımın adalet prensiplerince belirtilen kalıba uyup uymadığına bakarak bilebiliriz.

O halde, Nozick'in edinim ve aktarımdaki adalet prensipleriyle devam edelim. Edinim olarak kavradığı adalet prensiplerini şöyle ifade eder:

> Eğer X'i edinirken A hiçbir kimsenin durumunu daha da kötüleştirmezse (A'nın sahip olduğu kaynakları kullanamazlar ve A bu kaynakları bir rekabetçi piyasa içerisinde kendi avantajı için kullanabilir, şeklinde rekabetçi anlayışlar haricinde) ve eğer X

> üzerinde başka hiçbir kimse hak sahibi değilse, A, X'in üzerinde hak sahibidir. (Nozick 1974: 177-8)

Nozick, adalet prensibi ediniminde neredeyse sadece bir koşula (A'nın X'i sahiplenmesi diğerlerinin durumunu kötüleştirmez) odaklanarak şaşırtıcı şekilde küçük bir argüman sunar. O açıkça, emek ile harmanlanarak ya da kazanım değerini arttıran bazı başka yollar ile edinilen nesneyi harmanlamaya bağlayan John Locke'unki gibi edinimle izah edilen adalet teorilerini reddeder.

Şaşırtıcı ama Nozick'in bu prensibine karşı hiçbir argüman üretilmemesi, ciddî bir eleştiri değildir. Nozick'in muarız kabul ettiği yeniden dağıtım savunucuları ilk edinim hakkında çok az şey söyler. Açıkçası, örneğin yeryüzü refahının insanoğlu nezdindeki kullanışlılığından bağımsız olarak önemli olduğuna inanan biri, Nozick'in prensibine insanlardan başka varlıkların çıkarlarından hiç bahsetmediği gerekçesiyle karşı çıkabilir. Ama Nozick'in yeniden dağıtımcı karşıtları sadece birey olarak insanın çıkarlarının önemi noktasında onunla büyük ölçüde aynı fikirdedir. Dahası, buna katılmayanlar bile tartışmanın hatırı uğruna insanın çıkarlarının önemi meselesini kabule meyillidir: Onunla insanlar arasındaki yeniden dağıtım meselesinde tartışmak isteyenler –insan çıkarları önem taşıdığı *sürece*, bir varsayım olarak adalet neyi gerektiriyorsa ele geçirmeye çalışarak– Nozick'in önerdiği prensiplere odaklanacaklardır.

Daha tartışmalı olan ise, Nozick'in aktarım durumlarındaki adalet prensibidir:

> Hem A hem de – A'dan –'ya aktarıma razıysa ve hiçbirine karşı zor kullanılmamışsa, A'dan –'ya aktarım âdildir. (Nozick 1974: 115)

Nozick edinim durumundaki adalet prensibine bağlı olan yukarıdaki koşulun, temelde, aktarım durumundaki adalet prensibine ilişkin hükümlerimizi etkilemesi gerektiğini kabul eder. O, "sahip olma hakkındaki bazı düşünceler sonraki ey-

lemleri kısıtlar" der (Nozick 1974: 179). Fakat bu şartlar oldukça nâdirdir ('bu koşul' –neredeyse?–) hiç yürürlüğe girmez" (Nozick 1974: 179); bu koşul sadece, bir kimsenin yaşam için esas olan bazı mallara, diğer insanların hayatta kalmalarını tehlikeye atmaya yetecek ölçüde sahip olduğunda faaliyete geçer.

Nozick'in aktarım durumundaki adalet prensibi için sunduğu argümana göre başka bir prensibin ve özellikle herhangi bir yeniden dağıtımcı vergilendirmenin sonucu, insan özgürlüğüne haksız müdahaleyi içerebilir. O, bu argümanı iki zorlu örnekle oluşturur: İyi bilinen Wilt Chamberlain örneği ile daha az bilinen sinema seyircisi ve gün batımı izleyicisi örneği. Wilt Chamberlain örneği ile başlayalım. Wilt Chamberlain'ın hayli yetenekli bir basketbol oyuncusu olduğunu,[1] takımıyla, kendi sahasında oynanan her maçta satılan bilet başına 25 sent alacağını belirten bir anlaşma yaptığını ve bir milyon taraftar katılımının ardından 250 bin dolar kazandığını farz edin. (Nozick'in kitabı 1974'te yazmış olması para miktarındaki azlığın nedenini açıklar). Nozick'in basit sorusu şudur: "bu yeni dağıtım adaletsiz midir?" (Nozick 1974:161). Sonuç olarak, her bir taraftar ona 25 senti gönüllü olarak verdi; takım Chamberlain ile onun bu parayı almasını sağlayan sözleşmeyi gönüllü olarak imzaladı; Chamberlain'ı oynarken görmek istemeyen insanlar hiçbir şey fedâ etmek zorunda değildir ve hepsi sezon başlamadan önceki kadar iyi durumdadır. Nozick, hiç kimsenin yakınmak için bir sebebinin olmadığını düşünür:

> Eğer insanlar hak sahibi oldukları kaynakları elden çıkarma hakkına sahipse, bu kendi kaynaklarını Wilt Chamberlain'a verme ya da onunla değiş tokuş etme hakkına sahip olduklarını önermez mi? Başka herhangi bir kimse adalet temeline dayanarak yakınabilir mi? ... Birinin Wilt Chamberlain'a bir şeyi aktarma-

---

[1] Eğer benim gibi siz de basketbolun eğlenceli olduğu varsayımını mantıksız buluyorsanız, alternatif olarak yerine daha eğlenceli bir spor koyunuz.

> sının ardından, üçüncü sahipler hâlâ meşru hisselere sahiptir; *onların* hisseleri değişmez. İki kişi arasındaki böyle bir aktarımdaki hangi süreç, diğerlerinin aktarımdan önceki varlığı üzerinde hiçbir adalet iddiası olmayan bir üçüncü şahsın aktarılanın bir kısmı üzerinde dağıtımcı adaletin meşruluğunun sorgulanması iddiasına sebebiyet verir? (Nozick 1974: 161-2)

Fakat bir kalıbı eski haline getirmek, zorlayıcı yeniden dağıtımı gerektirir. Kalıplar istikrarları için zorlamayı gerektirir – yani, saldırganlık yasağının bir ihlâlini. Ama, "seçtikleri her birinden, seçildikleri her birine" prensibi hiçbir zorlamayı gerektirmez; dolayısıyla kişilere karşı saldırganlık yasağı ile uyumludur.

Nozick'in ikinci örneği, iki insan arasındaki bir karşılaştırma ile ilgilidir; biri gün batımı izlemeyi sever, diğeri aynı seviyede hoşnutluğu ya da gelişmeyi sadece sinemaya giderek elde eder. Gün batımı izleyicisi bu zevki elde etmek için paraya ihtiyaç duymaz – sadece uyanık olmaya ve elverişli hava şartları altında ve uygun anda gözlemleme ihtiyacı vardır. Ama sinema seyircisi aynı hoşnutluğu elde etmek için ücretli bir işten para kazanmak zorundadır. Sinema biletinin sekiz dolar olduğunu ve sinema seyircisinin çalıştığı her saat başına sekiz dolar kazandığı bir işte çalıştığını farz edin. Sinema seyircisi bir bilet ücreti kadar kazanabilmek için bir saat çalışmak zorundadır; ama vergi oranının yüzde 25 olduğunu farz edin. O zaman, sinema seyircisi, sekiz dolar kazanabilmek için bir saatten yaklaşık on beş dakika daha fazla çalışmalıdır: Yani, zorlayıcı vergilendirmenin bulunmadığı koşullarda çalışmak zorunda kalacağından on beş dakika daha fazla. Ama gün batımı izleyicisinin hiçbir ilâve yükü yoktur: Hoşnutluğunu bedava edinmeye devam eder.

> Neden, mutluluğu için belirli maddî ürünler ya da hizmetler gereken bir insana, sadece tercihleri ve istekleri dolayısıyla mutluluğu için aynı ürünleri gerekli görmeyen insandan farklı muamele etmeliyiz? Neden, gün batımı izlemeyi tercih eden (ve böylece fazladan para kazanma ihtiyacı olmayan) kişi değilken, sine-

> ma filmi seyretmeyi tercih eden (ve bilet için para kazanmak zorunda olan) bir insan, yardıma muhtaç birine yardım çağrısına açık olmak zorundadır? Aslında yeniden dağıtımcıların, zevkleri fazladan çalışma gerekmeden kolayca elde edebilir olan insanı görmezden gelmeyi tercih ederken, zevkleri için çalışmak zorunda olan talihsiz fakire daha başka sorumluluklar yüklemeleri şaşırtıcı değil midir? (Nozick 1974: 170)

Bu karşılaştırmanın, vergilendirmenin "zorla çalıştırma ile eşit derecede", yani köleliğin ılımlı bir türü ile eşit derecede olduğu iddiasını desteklemesi beklenir (Nozick 1974: 169).

Wilt Chamberlain örneğinin, hem iki taraflı çoklu işlemlerin kaçınılmaz eşitsiz sonuçlara götüreceğini hem de piyasada oluşan dağıtımın yeniden dağıtılmasının ilgili aktörlerin yaşamlarına "sürekli müdahale" (Nozick 1974: 163) gerektireceğini göstermesi beklenir. Bir kalıbın sürdürülmesi için (gerek eşitlik, fırsat eşitliği, gerekse önceden belirlenmiş başka bir hedef) devletin tüm ekonomik hareketleri izlemesi ve faillerin amaçlarına engel olmak için müdahale etmesi gerekir. Sinema seyircisi örneği bu sezgiye dayanır ve yeniden dağıtımın vergilendirilen kişinin hayatını nasıl sıkıntıya soktuğunu gösterir: Hedeflerine ulaşmak için çalışmaları gerekenden daha fazla çalışmaya zorlanırlar.

Wilt Chamberlain'ı basketbol oynarken izlemeyi amaçlayan insanların bir yıl boyunca yaptıkları ödemenin ardından ulaştıkları dağıtımda yanlış olan ne olabilir? Nozick, tarafların Chamberlain'a giden 25 senti ayrı bir kutuya koymalarını ve bunun açık bir gönüllülükle yapılmasını sağlayarak, işlemin şeffaf doğasına vurgu yapar. Chamberlain'ı izlemek istemeyen insanlar, mevcut hallerinden daha kötü bir duruma getirilmez; dolayısıyla rıza göstermeyen kişinin durumu bu işlemle kötüleştirilmiş olmaz. Peki, itiraz edilebilir olan nedir?

Hiç kimsenin durumunun bu işlem tarafından kötüleştirilmediği her şeye rağmen çok açık değildir. Üçüncü şahıslar, iki taraflı işlemler nedeniyle sıklıkla kayda değer ölçüde etkilenirler; rıza göstermeyenlerin durumunun bir takım yollarla

kötüleşeceğini beklemek mantıklıdır. Birincisi, eşitsizliğin kendisi eşit olmayan bir toplumda yaşayan insanları etkileyebilir. Örneğin, eşit-olmayan bir toplumda yaşayan insanların sağlık sonuçlarının, aynı mutlak servet seviyesinde fakat eşitsizliğin görece az olduğu bir toplumda yaşayanlardan daha kötü olduğuna dair kanıt vardır (Wilkinson 1996). Eşitsizliğin alıcı kısmında olmak sosyal statü kaybını içerebilir ki bu –her şey göz önüne alındığında– bir kimseyi daha eşit bir toplumda aynı servet seviyesine sahipken olabileceğinden daha kötü bir çerçeveye dâhil eder. İkincisi, servet siyasî gücü olanı etkiler. Nozick'in hikâyesinde eşitsizliğin ortaya çıkışından önce hiç kimsenin –bir başkasıyla kıyaslandığında– siyasî sonuçları etkileyebilecek oranda serveti yoktu. Chamberlain eşitsizliğin ortaya çıkmasından sonra daha fazla servet sahibidir, dolayısıyla artık ekonomik durumu öncesinden daha kötü olmasa da muhtemelen siyasî durumları kötüleşecek olan üçüncü şahıslara göre (potansiyel olarak) daha fazla güce sahiptir. Üçüncüsü, bir basketbol takımının taraftarı olamayanların parası daha az değildir, ama masrafını karşılayabilecekleri ürünler daha az olabilir (böylece, paraları kendilerine daha az değerli görünebilir). Bazı ürünler kesinlikle nâdirdir, ama sürekli talep olduğunu farz edelim, birini bu ürünlere erişebilir kılan şey diğerlerinden daha fazla parası olmasıdır. Örneğin, Vermont'un bozulmamış kısımlarında sadece belirli miktardaki insanlar ikinci bir ev sahibi olabilir. Eğer bu sayıdan daha fazla insan ikinci eve sahip olursa, bu yer –bozulmamış kısım– bozulur ve hiç kimse burayı edinmek istemez. Ortaya çıkan varlıklı insanlar sınıfı, kendilerinden önce aynı bölgede yaşayanları, varlıkları daha az olmasa bile buradan sürebilirler.

Son olarak, rıza göstermeyen birçok insanın beklentileri eşitsizliğin doğuşuyla etkilenmiştir: O ekonomik çerçevede yer alan bütün katılımcıların çocukları. Wilt Chamberlain'ın çocuklarının üst düzey eğitim fırsatları olabilir, hatta onlara basketbol taraftarlarının ya da taraftar olmayanların çocukla-

rından daha fazla para kalacaktır; dolayısıyla, toplumun eşitsiz dağıtım konusunda anlaştığı ürünlere erişim sağlamaları açısından daha fazla gelecek beklentileri olacaktır. Eğer gelecek nesilde fırsat eşitliği zerre kadar önemliyse, bu işlemlerin sonucuyla ilgili en azından bir şeylerin yanlış olduğunu düşünmek için bir sebep vardır.

Dolayısıyla, bu işlemlerin sonucunun kısmen kusurlu olduğunu düşünmek için birkaç sebep vardır. Nozick'in belirttiği gibi, eğer onlar için düzeltme gerektiren vergilendirme –yani, bu sonuçların onlar için ürettiği zararları telâfi etme– ekonomik aktörlerin hayatına devamlı müdahaleyi gerektirseydi, bu sebepler geçersiz kılınabilirdi. O, "hiçbir hedef prensibi ya da dağıtımcı kalıplı adalet prensibi, insanların hayatlarına sürekli müdahale olmaksızın gerçekleştirilemez" der (Nozick 1974: 163). Bu doğru mudur? Kesinlikle doğrudur: Eğer hedef, hiçbir noktada hiçbir kimsenin diğer hiçbir kimseden daha fazla kaynağa sahip olmadığını garantilemek olsaydı, devletin yapacak birçok işi olurdu. Bazı insanları diğerlerinden daha iyi duruma getirecek bütün işlemleri –Herkülvâri bir görev olmakla beraber–yasaklamak zorunda kalırdı ki, bunun hayata geçirilmesi insan hayatlarıyla ilgili içeriğin en üst düzeyde ihlâli anlamına gelirdi. Gördüğümüz gibi, eşitlikçi teorisyenlerin büyük çoğunluğu böyle değildir: Belirgin kaynak eşitsizliğinin sürmesine imkân tanırlar ve insanların günlük hayatlarına devletin zorla müdahalesinin maliyetine karşı hassastırlar. Çünkü eşitlikler temel özgürlüklere büyük bir öncelik verir ve bu özgürlükleri ihlâl edecek yeniden dağıtım mekanizmalarını açık yollarla ortadan kaldıracaklardır. Fakat, günümüz kapitalist toplumlarındaki mevcut mekanizma, vergi yardımı [*tax-benefit*] sistemi, insanların günlük hayatına zorla müdahale olarak algılanmaz. Para, maaş çekinden alınır ve malî yılın sonuna doğru bir form doldurulur. Verginin marjinal oranının artması, verginin kapsamını arttırır, ama insanların gündelik hayatlarının zorla müdahale çerçevesine alınmasını gerektirmez. Ayrıca Friedman tartışmamızdan hatır-

layınız, mülkiyet haklarını sürdürmenin kendisi hükümeti büyük bir zorlayıcı aygıta sahip olmaya bulaştırır. Vergilendirme, ne özel mülkiyetin sürdürülme şartlarını kontrol etmekten daha zorlayıcı ve ne de kendi mesleklerinin peşindeki insanlara karşı daha zorlayıcıdır.

Fakat yine de vergilendirme, sinema seyircisi örneğinin gösterdiği "zorla çalıştırma ile eşit değerde" (Nozick 1974: 169) midir? Vergilendirme birinin hayatının derinliklerine zorla giriş sayılmasa ve daha doğrusu böyle algılanmasa bile, ahlâkî anlamda zorla çalıştırmaya [*forced labour*] uygun olan ezici bir cezalandırmadır. Ama sanırım bu direnilebilirdir. Birincisi, gün batımı izleyicisi ile sinema seyircisi arasındaki esas farkı düşünün. Gün batımı izleyicisi hoşnutluğunu doğadan elde eder; yani herhangi bir insan çabası dışında üretilen doğal bir görüntü aracılığıyla elde eder. Fakat sinema seyircisi bir sosyal dünyaya dâhil olmaktadır. Onun hoşnutluk araçları –yetenekleri kısmen bir toplumsal yatırım (eğitim, ebeveynlik, vb.) sistemi yoluyla geliştirilmiş kimseler olan ve karmaşık bir ekonomik ve ekonomi dışı, güdüleyici kümesine karşılık veren kimseler olan– yetenekli teknisyenler, aktörler, aktristler, yazarlar, yapımcılar tarafından üretilir. Gün batımı izleyicisi gerçekten bedava olan bir şeyin keyfini çıkarmaktadır; sinema seyircisi ise diğerlerine derinden bağlıdır. Vergilendirme, makûl bir şekilde, onun hoşnutluk araçlarının yeniden üretiminin devamı için gereken toplumsal sistemin sürmesine katkı olarak görülebilir.

Bu doğru olsa da olmasa da, sanırım sinema seyircisinin çalışmaya zorlandığını (ya da çalışmaya zorlanmasına eşit görüldüğünü) düşünmek yanlıştır. Sinema seyircisinin, gün batımını izlemeyi akla getiren envaî çeşit olası hoşnutluk kaynağı vardır; sinemaya gitmeye zorlanmaz. Bu kendisinin yapmayı istediği bir şeydir ve bunu yapmak için çalışmak zorundadır. Nozick bunu inkâr etmez, ama vergilendirmenin onu aksi halde çalışması gerekeceğinden daha fazla çalışmaya zorladığını söyler. Kesinlikle, diğer insanlar vergilendirilmediği müddet-

çe, sinema seyircisi bunu söyleyebilir. Fakat Nozick, bu tekil kişinin çalışmaya zorlandığı iddiasını savunmaz; vergilemeye tâbi olan tüm insanların aynı getiri için –çalışmak zorunda olacaklarından– daha fazla çalışmaya zorlandıklarını savunur. Ama buna inanmak için basitçe hiçbir sebep yoktur. Emeğimiz karşılığında ne kadar getiri elde ettiğimiz, sadece ne kadar çaba sarf ettiğimize ve ne kadar yetenekli olduğumuza değil, aynı zamanda doğal ve toplumsal çevrenin nasıl düzenlendiğine de bağlıdır. Eğer hiç kimse vergilendirilmeseydi, her bir kişinin emeği karşılığında ne kadar getiri elde edeceğini kim bilirdi ki? Bu gerçeğe uygun olmayan durumu hayal etmek için bizim dünyamızdan çok uzak bir dünya tasavvuru gerekir. Belki de böyle bir dünyada, bu kişinin çalıştığı belirli bir piyasa için hiçbir altyapısal destek olmayacaktı ve kendi emeği ile sadece asgarî bir yaşam sağlayacaktı. Belki de böyle olmayacaktı: Nozick'in savına güvenebilmemiz için, onun sunduğundan çok daha fazla bilgiye ihtiyacımız vardır.

Sonuç

Özgürlüğe ya da yetkiye odaklanmak, yeniden dağıtım problemini kapatmak için ümit vaat eden bir yol olarak görünmez. Fakat Nozick'in ortaya çıkardığı ve Friedman'ın bariz şekilde detaylandırdığı gibi, hükümetler sıklıkla adalet hedeflerinin aksine hareket ederler. Liberteryenler bizi uygulamadaki ciddî bir problem hakkında uyarırlar; adaleti yerine getirmesi beklenen zorlayıcı gücün haksızlıklarda bulunmayacağı ya da başka kötülüklerle ilişkili girişimde kullanılmayacağını garantileyen anayasal tedbirlerin tasarlanması en iyisi olur. Friedman'ın, kapitalist olmayan devletlerin özgürlüğe aşırı derecede zarar verdiğini belirten kötümser çıkarımının sağlamlığından şüphe duyuyorum ama, adalet teorisyenlerinin yeniden dağıtımın liberteryen eleştirisinden çıkartacakları son şeyin de devlet tasarımlarını kapsayan güçlüklerin değerlendirilmesi olduğunu düşünüyorum.

6
Adalet ve Gruplar

Önceki bölümlerde ahlâkî bireycilik [*ethical individualism*] –bireysel kişilerin, manevî konuların tek nihaî nesneleri oldukları fikri– olarak adlandırdıklarımı ele aldım. Şu âna kadar gördüğümüz tüm teorisyenler, sadece, bireylerin haklı olarak kendilerine ait olanı almaları ile ilgilidir; bu gerek kaynaklar, fırsatlar, haklar gerekse özgürlük olur. Bu teorisyenlerin hepsi, haklarla ilgili konuşur ve hepsi de bireysel hakları kastederler: Yani ne devlet ne de diğer bireyler tarafından ihlâl edilmeleri meşrulaştırılabilecek olan bireysel çıkarların korunumu.

Fakat bazı insanlar mustarip oldukları adaletsizliklerin, sadece birey haklarının ihlâline indirgenemez olduğunu iddia eder. Bazı adaletsizlikler tüm haklara ya da halk gruplarına karşı adaletsizliklerdir. Örneğin, Birleşik Devletler'de uygulanmış olan kölelik, aslında kişinin kendi bedenine sahip olma [*self-ownership*] hakkının ihlâlidir. Fakat sadece buna indirgenemez: Yanlış, tüm gruba karşı yapılmıştır. Bu bölümde, belirli grupların hakları olduğunu ve bu hakların ihlâlinin adaletsizliği oluşturduğunu savunan iki farklı iddiayı inceleyeceğim. Her iki iddia da dikkate alınması gerekenin birey olduğu önermesinden hareket eder, ama nihaî olarak her ikisi de kendi tartışma stratejileri ve buna göre belirlenmiş grup temelli haklar anlayışlarıyla devam eder.

Kymlicka ve farklılaştırılmış grup haklarının liberal teorisi

Kymlicka, liberal teorinin cemaatçi eleştirilerinden beslenen son derece etkili bir düzeltme ortaya koymuştur. Buna göre liberal adalet teorisi, nihaî olarak önemli olan birey olsa da haklara sahip olabilecek tek varlığın sadece birey olmadığını kabul etmelidir. Aslında Kymlicka, Rawlsçu tarzdaki eşitlikçi [*egalitarian*] liberallerin farklılaştırılmış grup haklarını [*grup-differentiated rights*] savunması gerektiğini iddia eder. Geri kalan kısımda ise Kymlicka'nın argümanını ve bunun bazı çıkarımlarını özetleyeceğim; sonra buna verilen bazı karşılıkları gözden geçireceğim.

Ana argüman iki aşamada ilerler. Birinci aşamada Kymlicka, kültürel cemaat üyeliğinin birincil değerler arasında sayılması gerektiğini (değerin Rawlsçu anlayışında olduğu gibi, rasyonel bir bireyin olmayı istediği her ne ise onu isteyebilmesi anlamında) ve bunun birincil değer statüsünün, bazı standart liberal haklarla çelişen ve onları geçersiz kılan bazı kültürel hakları ve tedbirleri meşrulaştırdığını savunur.

Birinci aşama, Rawls'un Özgürlük Prensibi için sunduğu argümana benzer şekilde devam eder (*bkz.* Bölüm 3). Rawls öz saygıyı, iyi anlayışımızı sürdürmek için hayatî bir yetenek olarak tanımlar. Ama eğer özdeşleştirebileceğimiz bir iyi anlayışımız varsa, yalnızca öz saygımız, kendimize güvenimiz ve buna eşlik eden bir iyi anlayışımız olur. Bu da dolayısıyla, nasıl yaşamak gerektiği hakkındaki fikirlerimizi gerçekçi şekilde oluşturabileceğimiz ve gözden geçirebileceğimiz şartları gerektirir. İyi anlayışımızı geliştirebilme ve gözden geçirebilme kapasitesine ilgimiz Özgürlük Prensibi'ni destekler; özellikle vicdan özgürlüğünü, örgütlenme özgürlüğünü ve ifade özgürlüğünü çok güçlü şekilde destekler.

Fakat Kymlicka buna, iyi anlayışımızı oluşturma ve yenileme yeteneğimizin sadece kendi kapasitelerimize dayanmadığını ve bunun özgürlüğü garanti etmediğini ekler. Bu, inançlarımızı oluştururken uygunluklarından yararlandığımız arka

plandaki kültürel ve entelektüel kurumların varlığına da dayanır. İyi bir hayat hakkındaki fikirlerimiz kendiliğinden oluşmaz – çevremizdeki fikirleri seçeriz, incelemeye tâbi tutarız ve gözden geçiririz. Bir başka deyişle, arka plan kültürü, iyi anlayışımızı oluşturma ve gözden geçirme özgürlüğünün anlamsız olmadığı (meşrulaştırdığı sebebe hizmet edememek bakımından anlamsız) bir "tercih ortamı" sunar. Böylece kültürel yapı, öz saygı için esas olan bir tercih ortamı sunar (Kymlicka 1989: 166; 1995: 82-4). Yani kültürel bir yapı üyeliği, Özgürlük Prensibi'nin koruduğu bazı temel özgürlükler gibi bir temel mülkiyettir.

Bu argümanın tamamıyla bireyci biçimdeki geleneksel liberalizm tarafından doğru kabul edilmesi önemlidir. Ne grup çıkarlarının bireysel çıkarlardan üstün olduğunu ne de birey çıkarlarını kontrol eden grup çıkarlarına tâbi kılacak herhangi bir yükümlülüğü ileri sürer. Grup üyeliği, ahlâken güçlü kabul edilebilen bazı keyfi duyguların ta kendisidir. Kymlicka, "iyi bir hayat yaşama yolunda esas olan çıkarlarımızın peşinden gitme" (Kymlicka 1989: 165) açısından tercih ortamının her bir birey için önemini ortaya koyar. Son derece vurgulu biçimde anlaşılacağı gibi otonomideki çıkar, kültürel üyelikteki güçlü çıkarı desteklemek için ileri sürülür.

İnsanların kültürel üyelikten çıkarları olduğu gerçeği tek başına herhangi bir özel hakkın meşrulaştırılması için yeterli değildir. Fakat Kymlicka'nın argümanının ikinci aşaması, aslında bu çıkar tarafından desteklenen özel haklar ya da himayelerin yerleşmesini ve standart liberal haklarla çatışmaları halinde bunların önceliğe sahip olduğunu göstermeye çalışır. Bu argüman şu şekilde devam eder:

- Liberaller için topluluğun her bir üyesinin çıkarı eşit şekilde önemlidir (Kymlicka 1989: 182-3).
- Eşitlikçi siyasî ve ekonomik prosedürler (anayasal demokrasi ve sınırlı piyasa), her bir bireyin çıkarını eşit sayması anlamında âdil olan sonuçları *genellikle* destekler (Kymlicka, 1989: 183).
- Fakat küçük kültürel topluluklar, kültürel topluluk olarak varlık-

larını sürdürmeleri açısından hayatî meselelerde, piyasadaki fiyat artırımları açısından ve çoğunlukçu demokrasilerde oy çokluğu açısından elenebilirler (Kymlicka 1989: 183).[1] Piyasada elenebilirler, çünkü kitle kültürü üretimine bağlı olan önemli ölçek ekonomileri ve kültür yaratılarının geniş kitleleri hedeflemelerine dönük güçlü teşvikler vardır. Bir Hollywood filminin yapımı, dağıtım masrafları haricinde, 100 milyon dolara mal olur: Bu filmi Sloven ya da Galler dilinde yapmak ve bu filme yapılan masrafı çıkarmayı beklemek mantıksızdır, çünkü bunu sadece, bu dilleri konuşan bir avuç insan izleyecektir. Benzer şekilde, eğer popüler bir müzik grubu çok para kazanmak isterse –ya da yaptıkları işin geniş bir dinleyici tarafından beğenilmesini ya da anlaşılmasını isterse– sadece birkaç yüz bin insan tarafından anlaşılan bir dilde şarkı yazmaktan uzak duracaktır.[2]

- Liberal eşitlik teorisi, *farklılık gösteren tercihler* temelli talepleri değil, *eşitsiz koşullar* temelli talepleri destekler. Dolayısıyla herhangi bir özel hak iddiası, eşit-olmayan şartlar temeline dayanmalıdır (Kymlicka 1989: 185-6).
- Fakat yerli [*aboriginal*] özel hak talepleri eşit-olmayan şartlara *dayandırılabilir*, çünkü diyelim ki, yerli dillerini çevreleyen kültürler, çift taraflı olmayan bir etkiyle yerli dillerin varlığını zayıflatarak sürdürülmesini zorlaştırabilir (Kylicka, 1989: 187).

Dolayısıyla Kymlicka'ya göre, bireylerin hayatındaki eşitsiz koşulların telâfisini gerektiren liberal prensipler, grup haklarının kültür üzerinden tanınmasını meşrulaştıran koşullardır.

Kymlicka'nın argümanını değerlendirirken karşılaşılan bir zorluk da şudur: Reel-dünyada Kymlicka'nın öne sürdüğü argümanın uygulanabileceği düşünülen bazı vak'alar –grup

---

[1] Ayrıca, bkz. Kymlicka (1995: 109). Kymlicka burada der ki:

> Onların [millî azınlıkların] toplumsal kültürlerinin yaşayabilirliği çoğunluk tarafından verilen ekonomik ve siyasî kararlarca zayıflatılmış olabilir. Toplumsal kültürlerinin yaşamaları açısından kritik olan kaynaklar ve politikalar için sundukları teklif ya da oy sayıları açısından ezilebilirler. Çoğunluğun üyeleri ise bu problemle karşılaşmaz. Kültürel üyeliğin önemi dikkate alındığında, bu, gündeme gelmese bile, önemli bir eşitsizliktir.

[2] Aslında, Super Funny Animals olarak tanınan Galli bir grup vardır; zaman zaman bilinçli olarak 3. Galler dilinde albüm yaparlar. Bunlar en popülerleri değildir.

haklarını kapsayacak potansiyel duyarlılıklar– mevcuttaki liberal adalet (gruba ilişkin olmayan) prensiplerinin geçmişte yaratmış olduğu hak ihlallerinden miras kalan adaletsizlik koşullarıyla yaşayamaya devam eden insanların varlığına işaret eden vak'alardır. Yani örneğin, Kızılderililer geçen birkaç yüzyıldan beri soykırım eylemlerine maruz kalmışlardır; henüz hafızalarda olduğu gibi beyaz Amerikalılardan kanun yoluyla tecrit edilmişler, böylece bütünleşemez duruma sokulmuşlardır ve egemen uluslar olarak, Birleşik Devletler Federal hükümeti ile mecburi anlaşmalar imzalamışlar, ama devlet imzaladığı bu anlaşmalardan caymıştır.[3] Bu yanlışların çoğunun şu ânda hayatta olmayan (ve onlara yapılmış olan yanlış onları öldürmek olmasaydı bile hayatta olamayacak olan) bireylerle yapılmış olduğu doğrudur. Fakat Kızılderililerin yüksek alkolizm oranının, düşük eğitim seviyesinin, ortalama yaşam beklentisinin düşüklüğü ve düşük toplam gelir düzeyinin bahsettiğimiz yanlışlardan tamamen bağımsız olduğuna inanmak zordur. Bugünkü Amerikan Kızılderilileri, liberal adaletin geçmişteki ihlâllerinin sonuçları olan mevcut adaletsizliklerle yaşamaktadır. Çoğu liberal, düzeltici adaletin [*rectificatory justice*] gereği olarak, farklılaştırılmış grup haklarının ahlâken kabul edilebilir olduğunu söyleyecektir (her ne kadar bu hakların bu adaletsizliklerin üzerine gitmede *etkisiz* olacağını ve bu nedenle kabul edilmemesi gerektiğini savunabilecek olsalar da, bu reddediş prensip gereği liberal normları ihlâl ettikleri için değil, sadece etkisiz oldukları içindir). Doğrulayıcı eylemin birçok liberal savunucusu bu görüşü benimser (bkz. Dworkin 1985: 14.-15. Bölümler).

Kymlicka'nın azınlıkların anayasal demokratik prosedürlerde oy üstünlüğü ile ezilecek olduğu ihtimalini vurgulaması, aslında ana akım liberal teoriden (göründüğü kadar) uzaklaşmadığına işaret eder. Kymlicka, "varlıklarını kültürel bir topluluk olarak sürdürmelerinde sakınca olmasa da hayatî

[3] Bu yanlışların şaşırtıcı olmasa da özlü bir açıklaması için, bkz. Sterba (1996).

meselelerde ezilebilirler" der ve ona göre "hayatî politik kararlar (örneğin, hangi dilin kullanılacağı konusunda ve kamusal çalışma programlarının yerli çalışma kalıplarıyla çeliştiği ya da destekleneceği durumlar)" buna örnektir (Kymlicka 1989: 183). Ama, standart liberal adaletten kaynaklanan ihlâller yoksa ve bir kültür tarzının liberal adaletin tarihsel tutumu aracılığıyla zayıflatılması devam etmiyorsa, bu gibi örneklerin herhangi bir kültürel varlığın sürdürülmesini riske atacağına inanmak zordur. Yani örneğin, insanların kendi anadillerinde yargılanma hakkının reddedilmesi aslında âdil yargılanma hakkını ihlâl etmek ve onların ana dillerinde konuşmasını yasaklamak da ifade özgürlüğü hakkını ihlâl etmek olur. Çalışma kalıpları bir kültürün esas karakteri değildir, ama üyelerine çeşitli ekonomik fırsatlar tanıyan güçlü bir kültür yeni çalışma kalıplarına (belki istemeyerek de olsa, kapitalizmin yükseliş döneminde Hıristiyanların Sebt [Cumartesi] günü [*Şabat*] alışkanlıklarını değiştirdikleri gibi) uyum sağlayabilir. Standart liberal adaletin ihlâl edilmediği çalışma kalıpları hakkındaki kararlarla tehlikeye atılan bir kültür zaten risk altındadır, yaşadığımız dünyadaki bu tehlike genellikle yukarıda bahsettiğimiz tarihsel sebeplerle gerçekleşir.

Fakat Kymlicka farklılaştırılmış grup haklarını yalnızca bir düzeltici adalet meselesi olarak geliştirmez. Düzeltici adaleti süregelen koşulun bir çözümü olarak ileri süren Kymlicka'ya göre, standart bireysel haklar geçmişte ihlâl edilmemiş olsa bile bu mesele adalete ait bir koşuldur.

Kymlicka meseleyi, Ronald Dworkin'in başlangıç müzayedesi fikrinin değişik bir biçimi olan gemi kazası örneğiyle açıklığa kavuşturur:[4]

> Biri çok büyük diğeri oldukça küçük iki gemi bir ada yakınlarında kaza yaparlar ve sorunsuz bir müzayedeyi garantilemek amacıyla gemiyi hiç terk etmeden işlerine gemilerin bilgisayarlarına teklif girerek devam ederler... Müzayede devam eder ve iki ge-

[4] Dworkin'in başlangıç müzayedesi versiyonu için, bkz. Dworkin (1981).

> mideki yolcuların hayat tarzını gösteren tercih dağılımının birbirine çok benzer oldukları ortaya çıkar... Sonunda tüm kaynaklar için teklifler verilmiştir, fakat karaya çıktıklarında kullandıkları ortak bilgisayar dilinin gemidekilerin milliyet farklılıklarını gizlediğini anlarlar. Makûl olarak, kaynakların adada eşit dağıtıldığını varsayarsak, artık tercih ettikleri hayat tarzlarını yabancı bir kültür içinde devam ettirmek zorunda olacaklardır – örneğin, işlerinde ve devlet üstyapısı kurulduğunda okullarda, yasama organlarında ve benzeri gibi. (Kymlicka 1989: 188).[5]

Azınlık milletin üyeleri, kaynaklarını kendilerine ait olmayan bir kültürel topluluk içerisinde kullanmak zorundayken, çoğunluk üyelerinin "kendi kaynaklarına belirli bir bağlamda sahip olmaları ve –örneğin kendi kültürel toplulukları içerisinde– kullanmaları" (Kymlicka 1989: 188), azınlıktaki milletin karşılaştığı bir dezavantajdır. Henüz azınlık kültürlerini korumak için alınmış özel tedbirler olmadan, kendi kültürel topluluklarını güvence altına almak için adanın ayrı bir bölümünü satın almak ve oraya yerleşmek zorunda olacaklardır – ve bu, "çoğunluğu oluşturan topluluk üyelerinin maruz kalmadığı, iyi hayat üzerine (ya da bunun içinde kültürel üyeliğin önemi üzerine) farklı tercihleri hiçbir şekilde yansıtmayan fazladan bir maliyettir" (Kymlicka 1989: 189).

Burada düzeltilecek bir standart liberal adaletsizlik tarihi yoktur. Bu düşünce deneyinin, özel tedbirlerin sadece düzeltme amacına dönük olarak değil, ayrıca adaletin gerektirdiği tedbirler olarak da –özellikle standart liberal eşitlik anlayışı tarafından– meşrulaştırılabileceğini göstermesi beklenir.

Kymlicka için tercih edilen güvenli kültürel bağlamın, eşik kavram olduğu önemle belirtilmelidir. Eğer azınlıktaki kültür güvencedeyse, sahip oldukları kaynaklar çoğunluk kültürüne göre daha az olsa bile yeniden dağıtımı gerektirecek bir durum olmayacaktır. Güvence, gerekli olanın tümüdür. Bir kültürü güvence altına almak elbette ki şartlara göre değişe-

---

[5] Burada tartıştığım argümana daha az resmî bir anlatımı için, bkz. Kymlicka (1995: 108-15).

cektir; bu diğer kültürlere ait destekçilerin azınlık kültüre ulaşması ve destekçileri cezbedebilme yeteneğini de kapsar.

Kymlicka iki temel açıdan eleştirilebilir. Bazı teorisyenler, Kymlicka'nın grup haklarını savunmasına rağmen, kişilerin kendi toplulukları tarafından oluşturulduğuna dair derin anlamı fark edemediğini iddia ederler. Diğer taraftan, bazı teorisyenler, kültürlerdeki eşitsiz üyelik durumundan kaynaklanan yanlışların, standart bireysel haklarla telâfi edilebileceğini savunurlar.

Peki birinci eleştiri nasıl devam eder? Şu âna kadar ele aldığımız diğer adalet teorisyenlerinden farklı olarak kültürel özdeşleşme kaynaklarının bireysel gelişimin desteklenmesinde hayatî rol oynadığını açıkça belirten Kymlicka'ya göre, tehlike altında olduğu düşünülen kültür, kaynağa ihtiyaç duyan bireyler adına desteklenmelidir. Elbette diğer bütün liberaller gibi, bir bireyin hayatı âdeta kendi hayatından ibaretmişcesine mevcut kaynakların bireysel gelişime katkı sağlayacağına ve bireysel çıkarların, grup haklarının meşrulaştırılması olduğuna inanır. Yani Kymlicka, kültürün gelişime katkısına diğer liberallerden daha duyarlı olmasına ve farklı politik sonuçlarını savunmasına rağmen, derin bireyciliği dolayısıyla cemaatlerimizin, üzerimizde özel bir hak talebinin olmadığı, ama sadece bizi oluşturduğu fikrini paylaşır.

İkinci olarak, Kymlicka'nın argümanının birinci aşamasıyla ilgili bir problem vardır: Tercihin kültürel bağlamının bireyin özerkliği için gerekli olduğu iddiası. Bu iddia, bir toplumdaki kültürel tercih bağlamı eksikliği meselesinin açık olmaması nedeniyle kısmen doğru görünebilir.[6] En uç durumdan örneklemek gerekirse, tek dilli bir birey yabancı bir dilin konuşulduğu yabancı bir kültüre taşınır. Tercihleri için zemin oluşturan bir kültürel bağlamda yaşar. Kendi kültüründen öğ-

---

[6] Tahminen, tercihin kültürel kontekstinden yoksun bazı insanlar vardır: Örneğin, en barizi yabanda yetişmiş [*feral*] çocuklardır. Fakat onları aramak ve topluma yerleştirmek dışında, bununla ilgili ne yapılabileceği açık değildir.

rendiği kişisel içsel kaynakları beraberinde getirir. *O* kültür, tabiî ki, bundan böyle gündelik deneyimleri tarafından pekiştirilmez; fakat yeni kültür tercihlerine içerik ve anlam vermek için onun kendi kültürüyle etkileşim halindedir.

Tanımladığım durumdaki bir bireyin karşılaştığı fazladan zorlukları küçümsemek niyetinde değilim – tabiî ki bu problemle herkesin baş edebileceğini ummanın tamamen mantıksız olacağı, sadece en güçlü ve neşeli karakterlerin baş edeceği büyük çapta bir dezavantajlar grubuyla karşılaşır. Ama ana fikir şudur ki, bu durumda bile bireysel bir tercihte kültürel bağlamın eksik olduğu açık değildir. Ayrıca, eğer tercihin kültürel bağlamı eksik değilse, o zaman tercihin kültürel bağlamının eksik oluşunun ne demek olacağı açık değildir.

Tercihin kültürel bağlamının bir anlam ifade ettiğini varsayınız. Kymlicka'nın farklılaştırılmış grup hakları açısından sunduğu argümanın temel problemi, kurumlar tasarımının kültürün yeniden üretiminde dinamik bir etkisi olduğu gerçeğinden kaynaklanır. Gemi kazası örneği, kültürü statik ve sadece adaya çıkan yetişkinlerle ilişkili olarak ele aldığımız müddetçe mantıklı görünür. Fakat özel haklar tayin etmek bu iki kültürün nasıl gelişeceğini, birbirleri arasındaki ilişkilerin nasıl oluşacağını ve gemi kazasından kurtulanların çocuklarının hangi kültürü tercih edeceklerini etkileyecektir. Azınlık kültürünü korumak için tasarlanmış bir takım özel hakların uygulandığını ve başarılı olduğunu farz edin. Böylece, hayatta kalanlar kendi hayatlarını orijinal kültürlerine göre yaşayabileceklerdir. Fakat bu haklar, bu kişilerin çocuklarını kendine çekmek yoluyla azınlık kültürünü yapay olarak ayrıca destekleyecektir. En bariz olanı, özel dil haklarıdır – diyelim ki, ebeveynlerin çocuklarını tüm konuların azınlık dilinde öğretildiği okula göndermelerine olanak sağlanması ve kamusal kaynaklar yoluyla azınlık dilinde TV ve radyo hizmeti sağlanması. Eğer çocuklar, çoğunluk dilini küçük yaşta öğrenmezlerse, çoğunluk kültürüne yetişkin olarak girerken büyük zorluk yaşayacaklardır. Çoğunluk kültürü ekonomisinin azınlık kültü-

rününkine göre daha fazla ekonomik fırsatlara sahip olduğunu farz edin. O zaman, azınlık kültürünün çocukları, çoğunluk kültürünün çocuklarına göre daha az ekonomik fırsatlara sahip olacaktır. Çocuklar için eşit fırsatlardan, ebeveynlerinin kültürel üyelikleri uğruna ödün verilmiştir.

Kısmen gerçek hayattan uyarlanmış bir örnek bunu daha güçlü anlatacaktır. Galler dili bugün Galler'de bile azınlık dili durumundadır. Fakat her zaman böyle değildi. Yüz elli yıl önce Galler'de yaşayanların büyük çoğunluğu Galler dilinde konuşan tek dilli insanlardı. Fakat bu tarihten beridir, İngilizce ile karşılaştırıldığında, Galler dili çok az insan tarafından konuşulan bir dil haline gelmiştir. Aslında İngilizce, liberal adaletin görece ılıman ihlâlleri yoluyla Galler dili üstünde baskı kurmuştur – okullar ve mahkemelerde yasaklanmıştır, böylece ebeveynlerin çocuklarını İngilizce öğrenmeye zorlamaları için çarpıtılmış bir teşvik oluşturmuştur. Bir karşı olgu olarak, liberal adaletin bu tarz hiçbir ihlâlinin olmadığını ve yakın zamanlardaki gibi diller açısından özel bir hakkın on dokuzuncu yüzyıl sonlarında tanınmış olduğunu farz edin. Bugün sadece İngilizce ya da hem İngilizce hem Galler dili konuşan genç insanların çoğu, Galler dili konuşan tek dilli insanlar olarak yetişebilirlerdi. Şu andaki gibi İngilizce konuşan kişiler olarak sahip olduklarından çok çok daha az kültürel ve maddî fırsatlara sahip olabilirlerdi. Çok çeşitli olmayan bir potansiyel hayat arkadaşı kapsamına, kendi dillerinde çok zengin olmayan bir edebiyat koleksiyonuna, sahne sanatlarına, bilim alanına ve popüler kültüre ve az sayıda iyi kazandıran çeşitli iş imkânlarına sahip olurlardı. Kısaca, liberal adaletin ılımlı ihlâlleri, Kymlicka'nın ileri sürdüğü özel hakların bu insanları getirebileceğinden daha iyi duruma getirmiştir.

Kymlicka, liberal adaletin diğer kısıtlamalarının bazen kendi önerdiği özel haklarla çelişeceğini bilir (Kymlicka 1989: 194-7). O, bir bireyin iyi hayat yaşamasının önkoşulu saydığı, kendi iyi hayat anlayışı üzerine düşünme ve kendi iyi hayat anlayışını oluşturma sürecindeki rasyonel yeteneğini

koruma altına alan liberal bireysel özgürlüklere daha çok önem verir: "Liberaller, gruplar arasındaki adaletin desteklendiği belirli dışsal korumaları onaylayabilirler ve onaylamalıdırlar; ama grup üyelerinin geleneksel otoriteleri ve pratikleri sorgulama ve düzeltme hakkını sınırlandıran içsel kısıtlamaları kabul etmemelidirler" (Kymlicka 1995: 37; ayrıca bkz. 1989: 81-2). Fakat bunun ötesinde Kymlicka için, daimi standart liberal buyrukları gerektirecek ya da normalde kendi eşitlik argümanına göre meşrulaştırılan özel haklardan daha fazla önem taşıyacak hiçbir sebep yoktur.

Burada iki problem vardır: Birinci problem, otoriteyi sorgulama ve pratiklerimizi düzeltme yeteneğimiz, hayatî bir şekilde, mevcut olan diğer fırsatlarımıza bağlıdır. Eğer A Kültüründen B Kültürüne geçmek için gerçekçi bir seçeneğim varsa, bu benim sadece A Kültürü dışında bir seçeneğim olmasını değil, aynı zamanda A Kültürü içerisinde de çeşitli fırsatlarımın olmasını sağlar; geleneksel otoriteler beni A Kültüründe tutabilmek amacıyla, düzeltme taleplerime daha fazla yönelme eğilimi gösterirler. Kültürel aidiyetlerin kısıtlanmasını da kapsayan kültürler arası sınırların geçirgenlik derecesi, böylece kapsadığı boyutu da etkiler. Bu, Kymlicka'nın (bir kültürü kendi üyelerinin dikbaşlı tercihlerinden korumak için tasarlanmış) *içsel kısıtlamalar* [internal restrictions] ile (bir kültürü kendi üyesi olmayanların tercihlerinden korumak için tasarlanmış) *dışsal korumalar* [external protections] arasındaki ayrımıyla uyuşmaz. Eğer kendi iyi hayat anlayışlarımız üzerine düşünme ve rasyonel yeteneğimizin uygulanabildiği koşulları içeren çıkarlar, kültürel aidiyetin içerdiği çıkarları destekliyorsa, bu durumda kendi kültürümüz ve diğer kültürler arasında geçirgen sınırları içeren çıkarları da destekler. Fakat tahmin edileceği gibi, sınırların geçirgenliği birçok özel hak tarafından kısıtlanacaktır; özellikle, dil hakları tarafından. Örneğin, eğer grupların dil üzerine özel hakları azınlık kültürün çocuklarının çoğunu tek dilli olmaya iterse ve özellikle eğer bu azınlık grubu, liberal olmayan bir grupsa, o zaman çocuk-

ların çıkış fırsatları ve ana kültürlerini kendi faydaları doğrultusunda yeniden şekillendirme yetenekleri kısıtlanacaktır.

İkinci problem, gelecekleri farklılaştırılmış grup haklarının şekillendirdiği çocukların aynen ebeveynleri gibi, standart liberal adaletsizliklerin zaten hedefinde olmalarıdır. Kymlicka'nın yürüttüğü tartışmanın özelliklerini büyük oranda içeren Birleşik Devletler'de, Avustralya'da ve diğer ülkelerde karşılaşılan liberal adaletsizlikler öncelikli olarak kişinin nasıl yaşayacağını seçme becerisini, seçimlerini revize etme şartlarını ve çıkarlarını muhafaza eden özgürlüklerin ihlâlleri değil, eşitsiz kaynaklar ve eşitsiz maddî fırsatlarla ilgili adaletsizliklerdir. Eğer bu adaletsizlikler düzeltilmez ve bir de fiilen özel haklarla birleştirilirlerse, o zaman özel haklara kuşkuyla bakılmalıdır. Kabileyle kan bağı olmayan kişilere ev ve arazi satılmasını yasaklama yetkisi olan topluluklarda yaşayan Kızılderililer örneğini ele alalım. Bu tür tedbirler, ev ve arazilerin muhtemel piyasa gücünü çarpıcı şekilde kısıtlar, dolayısıyla adaletin gerektirdiğinden daha az serveti olan kişilerin muhtemel ve gerçek servetlerini düşürür. Bazı yerel nitelikli Galler konseyleri, ikinci ev olarak alınan mülkler üzerine çifte vergileme hakkı için baskı yapmaktadır; bunun, başka bir yere taşınmayı isteyebilecek olan ev sahiplerinin serveti üzerinde benzer bir etkisi olacaktır.

Margalit ve Halbertal'ın kişilik merkezli argümanı

Avishai Margalit ve Moshe Halbertal, Kymlicka'nın argümanına alternatif olarak, prensipte cemaatçiler için daha uygun olan grup temelli politikaları destekleyen alternatif bir görüş geliştirmişlerdir. Kymlicka gibi onlar da bireyin çıkarından hareket ederek, grup haklarını bu temel üzerinden savunurlar. Fakat bireylerin çıkarını kavramsallaştırmaya –Kymlicka'nın belirli bir grup üyeliğine verdiğinden daha çok– ağırlık verirler. Antropolojik birey [*anthropological individual*] kavramında neyin önemli olduğunu ortaya koyan "şahsi kimlik" [*personality identity*] tanımının önemiyle başlarlar: "Aynı ki-

şi, kişiliğinde radikal bir değişim geçirebilir ama yine aynı kişi olarak kalabilirken, aksi söz konusu değildir. Kültür, bireylerin özellikle kendilerinin ve çevrelerinin, şahsi kimliklerini oluşturmada esas gördükleri hususlarda kişiliklerini şekillendirmede hayatî bir rol oynar" (Margalit ve Halbertal 1994:501-2). Böylece bireylerin, şahsi kimliklerini güvence altına alan şartları korumalarında, ahlâken güçlü faydaları vardır. Fakat kültürel çevre, bu dengeyi sağlamada hayatî bir rol oynar. Eğer kültür çarpıcı şekilde değişseydi ya da bireyler içinde bulunmaya alıştıkları kültürel bağlamdan yoksun bırakılsaydı, şahsi kimlikleri tehlikeye atılmış olurdu, yani güvence altında olmazdı. Margalit ve Halbertal'a göre, bireylerin, kendi kültürlerine sahip olma hakkı vardır.

Bahse konu olan kişinin kendi kültürüne sahip olma hakkıyla dile getirilen geleneksel liberalizmin gerektirdiği iyi niyetli ihmal [*benign neglect*] anlayışının daha yaygın hükümet müdahalesi iddialarını desteklediği açıkça görülmelidir. Margalit ve Halbertal tanımladıkları kültür hakkının iki seviyesinin bir üçüncünün doğruluğunu kanıtlamayı amaçladığını söylerler.

Birinci seviye, "topluma müdahale olmaksızın kapsamlı bir hayat anlayışını sürdürme hakkı" (Margaalit ve Halbertal 1994: 497) olarak tanımlanır. Bu geleneksel liberal duruşun kültüre karşı iyi niyetli ihmalidir: Devlet, bireylerin (ister tek başlarına ister diğerleriyle uyum halinde) kendi kültürel hedeflerini izleme yeteneklerine kasıtlı olarak müdahale etmez, bu türdeki müdahale sadece, devletin karıştığı diğer eylemlerin kaçınılmaz bir yan etkisi olarak görülür (örneğin, diğerlerinin haklarını koruma ya da zorlayıcı vergilendirme gibi). İkinci seviye, "topluluğun hayat tarzının genel toplum tarafından tanınması hakkı" olarak tanımlanır (Margalit ve Halbertal 1994: 498). Bu hak, devleti birincide olduğundan daha fazlasını yapmaya davet etmez; fakat toplumdaki diğer insanları, başkalarına, onların kültürel üyelikleri temelinde onları küçümsemeden ve hor görmeden, davranmaya davet eder.

Üçüncü ve en talepkâr olan ise, "kültürün gelişmesi için, devlet kurumlarınca desteklenen hayat tarzı hakkı" (Margalit ve Halbertal 1994: 498) olarak tanımlanır.

Bu üçüncü seviye desteği bir yeniden dağıtımı içerir; bu, güvence altında olan kültürlere ait üyelerin kaynaklarından, daha az güvence altında olan kültürlerin temel kaynaklarının istikrarını desteklemeye yönelik bir yeniden dağıtımdır: "Bu, bizim Ultra-Ortodoks kültür örneğimizde, Tevrat [*Torah*] kurumu ve Tevrat bilginleri için finansal destek anlamına gelir ve bu destek bu kültürün gelişimi için hayatî koşuldur" (Margalit ve Halbertal 1994: 499). Bir devletin üyesi olan kültürler, devletten (yani hem kendi üyelerinden hem de diğer kültürlerin üyelerinden) kendilerini ayakta tutacak destekleri isteme hakkına sahiptir. Bu mantıklıdır: Eğer birinin kendi kültürüne sahip olma hakkı varsa, o zaman bu kültürü yaşatmak için gerekli kaynaklara sahip olma hakkı da vardır; fakat bu amaç için kullanışlı hale getirilmiş kaynakları başka şeyler için (örneğin, başka bir kültüre girmek ya da yeni bir araba almak için) harcama hakkı yoktur.

Peki bu görüş Kymlicka'nın görüşünden ne şekilde ayrılır? Kymlicka, her birimizin kültür hakkı olduğuna, fakat bunun yetiştirildiğimiz kültür ("kendi" kültürümüz) olmak zorunda olmadığına inanır. Yani, Kymlicka'nın görüşü bazen bir kültürün yıkıcı şekilde zayıflamasına bundan etkilenen bireylerin bir başka kültüre geçişlerini kolaylaştırmaya çalışarak karşılık vermeliyiz derken, Margalit ve Halbertal zayıflamakta olan kültürü korumanın önemine ağırlık vereceklerdir. Ayrıca, Margalit ve Halbertal'ın görüşü, bazen grupları korumak bu grupların üyelerinin bireysel haklarıyla çelişse bile, yine de grupları korumalıyız fikrine daha açık şekilde yatkındır.

Önemli saymak gereken üç farklı düşünce Malgarit ve Halbertal'ın görüşüne son derece karşıdır. İlk ikisi, grup hakları argümanlarına karşıdır: Yani, gelişen kültürler ve insanlar uyum yeteneği son derece yüksek olan varlıklardır. Üçüncüsü grup hakları görüşlerinin hepsinin başını ağrıtır ve grup hakla-

rını korumanın bireyler açısından gerçek bedelini dikkate alır; bunu 8. Bölüm'de ayrıca ele alacağım.

Margalit ve Halbertal'ın kendi kültürüne sahip olma hakkına dair argümanıyla ilgili ana problem, gelişen kültürlerin ve insanların uyum yeteneği son derece yüksek olan varlıklar olduğu meselesidir. Birinci meseleyi ele almak gerekirse: Kültürler genellikle, kültür içerisindeki pratiklerin amaçlanmamış sonuçlarının bir sonucu olarak gelişir. İngiliz kültürü 1998'de 1958'de olduğundan daha farklıydı ve bunun nedeni sadece kısmen farklı kültürlere ait üyelerin İngiliz hayatına girmesidir. Fakat hiç kimse, en azından detaylı olarak, kültürel değişimi öngörememiştir.

Fakat hükümet yardımı –eğer etkili olmalıysa–, kültürün nasıl olduğu ya da olması gerektiği hakkında bir takım betimlemelere göre yönlendirilmelidir. Eğer hükümet bazı azınlık kültürlere yardım eli uzatıyorsa, o zaman o kültürün gelişimini kaçınılmaz şekilde etkileyecektir. Bu etkiler genellikle muhafazakâr olacaktır: Margalit ve Halbertal'ın görüşüne göre bu amaç, kültürü korumak olmalıdır ve hükümet, kültürün doğal yönelimini ölçümlemenin zorluğu nedeniyle kültürün mevcut içeriği tarafından yönlendirilecektir. Fakat bu eylem, kültürel eğilimi bir dereceye kadar bu kültüre ait üyelerin elinden alacaktır. Dahası, kültürün hakiki içeriği hakkında kültürlerin her birinde ihtilaflar vardır. Bir kültüre belirli bir görüş doğrultusunda yardım sağlayan devlet, mevcut ihtilaflara kaçınılmaz olarak taraf olacaktır. Bu yardımlarla devlet, bir kültürün bazı üyelerinin isteklerine karşı belirli bir kültür görüşünü güçlendirecektir.

Belirli bir kültür için, maddî ve düzenleyici yardım yapmanın her zaman zorlayıcı ve o kültürün üyeleri için de çoğunlukla zorlayıcı olduğunu önemle belirtmeliyiz. Margalit ve Halbertal görünüşe göre, Tevrat bilginlerini finanse etmek gibi zararsız tedbirleri önerirler; fakat finansal destek bir yerlerden sağlanmak zorundadır ve bu destek tipik biçimde, zorlayıcı vergilendirme yoluyla sağlanır – bu vergilendirme ço-

ğunlukla (diğerleri de dâhil olmak üzere) Ortodoks Yahudilere uygulanacaktır.

Benzer şekilde, David Miller ulusal kültüre desteği savunur, "çok sıklıkla bu [ulusal kültürü korumak], zorlama yerine yönlendirme [*inducement*] yoluyla yapılmalıdır: Çiftçiler kendi çitlerini korumak için teşvik edilmelidir; yerli film endüstrisine sinema gelirleri dışında para yardımı yapılmalıdır; önemli sanat eserleri ulusal koleksiyonlar için satın alınmalıdır ve benzerleri" (Miller 1995: 88). Fakat tanımladığı mekanizmalar *zorlayıcıdır*. Kesinlikle çiftçi ve yayın kuruluşu sahibini zorlamazlar; aksine, sinema seyircilerini ve vergi yükümlülerini zorlarlar. Kaynakları doğrudan yeniden dağıtmayan düzenleme bile, korumaya alınan kültüre ait üyelerin kendi hayatlarını kendi fikirlerine göre yaşama özgürlüklerini kısıtlar; böylece hem onları zorlar hem de kültürün kendi özgür gelişimini kısıtlar. Bilinen bir örnek, Kanada'nın Quebec eyaletinin (1977 yılında geçmiş olan) 101 sayılı Kanunudur; diğer yaptırımların yanısıra, bu kanun, elliden fazla insanı istihdam eden tüm şirketlerin işlerini Fransızca yürütmesini ve tüm reklâmlar ve yol işaretlerinin Fransızca olmasını zorunlu kılar ve tüm çocukların İngilizce konuşulan [*anglophone*] okullara erişimini kısıtlar. Tabiî ki, bu tedbirler öncelikle İngilizce konuşan vatandaşların davranışlarını etkiler; ama Fransızca konuşan vatandaşlar da etkilenir: Onlar da çocuklarını isteseler de istemeseler de Fransızca konuşulan okullara göndermek zorundadır ve onlar da ticarî faaliyetlerinde isteseler de istemeseler de Fransızcayı kullanmak zorundadır.

Dahası insanlar uyum yeteneği son derece yüksek olan varlıklardır. Eğer şahsi kimlikler güvence altında olacaksa, gelişen ve değişen kültürlere uyum sağlamak zorundadırlar. Şartlarda birçok değişiklik meydana gelir; bazı trajediler görülür (eşlerin, ebeveynlerin, çocukların ve arkadaşların kaybedilmesi) bazı olaylar bir önceki kadar trajik değildir (işin kaybedilmesi, iş şartlarında değişiklikler olması, iş vardiyalarının değişmesi ve yer değişiklikleri), ve insanlar bunlara sa-

bır gösterir. Eğer devlet, kültür karşısında standart bir liberal tutum alıyorsa, olmasını bekleyeceğimiz en kötü şey bir azınlık kültürün *giderek* değişmesi ya da yok olmasıdır – belki bir kimse için aşılması gereken bir engel olabilir ama bunun bir sonucu olarak insanların kişiliklerini kaybedeceklerini iddia etmek ölçüsüz [*extravagant*] görünür. Bir kültürün bir felâket olarak aniden yok olması tabiî ki farklıdır. Fakat liberal demokrasiler bu nâdir durumda (bunun için gerçek tek bir örnek düşünemiyorum) – devletin bu durumdaki bireylerin geçişlerini kolaylaştırmak için kaynaklar sağlamak zorunda olması, hükümetin bu kültürü korumaya çalışması kadar zor görünür.

Sonuç

İki meseleye vurgu yaparak, grup temelli himayelerin meşrulaştırılması hakkında kuşku uyandırdım. İlk olarak, kültürlerin gerçek liberal kurumlar tarafından ciddî biçimde tehlike altında bırakılmaları çok nâdirdir, tehlike altında olmaları da genellikle o kültüre ait üyelerin tercihleri nedeniyledir; yani kültür hakkı aslında, tanım gereği kendi kültür üyeliklerini onaylamayan kimseler olan, diğer insanların tercihlerini kontrol etme hakkıdır. İkinci olarak, azınlık kültürler homojen değildir: Kendi içlerinde azınlıklar barındırırlar, grup temelli himayeler, öncelikle bu azınlığın içinde hâlihazırda en çok gücü olanlara yarar sağlamaya meyillidir.

Margalit ve Halbertal'ın çok güçlü grup himayelerine verdiği desteğe karşı olan argümanları inandırıcı buluyorum. Kymlicka'nın iddiası daha az talepkârdır ve incelediğim eleştirilere karşı daha dayanıklıdır. Kymlicka, grup himayeleri, bireysel özgürlükleri tehlikeye atmadan uygulanabildiği sürece ya da en azından bireysel özgürlüklerdeki azalmalarda olduğu kadar, bireylere fayda sağladığı gösterilebildiği sürece, grup himayelerini reddetmek için *prensipte* hiçbir sebep olmadığını savunur.

7
Doğrulayıcı Eylem, Fırsat Eşitliği ve Cinsiyetçi İş Bölümü

Şu âna kadar, ara sıra pratik meselelerle ilgili tartışmalara rağmen dikkatimin büyük kısmını, rekabet halindeki adalet teorilerini açıklamaya ve onlar lehine olan argümanları değerlendirmeye ayırdım. Bu bölümde, karşılaştığımız bu teorilerin bir dizi güncel siyasî problemi nasıl ele aldığını göreceğiz. Düşünsel denge (2. Bölüm) hakkındaki tartışmadan hatırlayınız ki, teorilerin değerlendirilmesinde belirli durumların ya da problemlerin nasıl ele aldıkları önemlidir. Herhangi bir teorinin soyut meşrulaştırması ne kadar titiz olursa olsun, bazı konulardaki görülerimizin onlarla çelişkisi bile o teori karşısındaki son derece güçlü bir kanıt haline gelir. Köleliği düşünün. Bu çoğumuz için tartışmak istemeyeceğimiz bir konudur: Eğer birçok farklı durumda köleliğe izin veren bir adalet teorisi keşfetseydik, onu sezgisel çekicilikten yoksun bulurduk. Tabiî ki, köleliğe karşı her tarafa nüfuz etmiş ahlâkî bir konsensüs vardır; dolayısıyla bu konu hakkındaki sezgilerimizi büyük bir otorite kabul etmek şaşırtıcı olmazdı. Fakat ihtilaflı konular arasında yer alan kürtaj hakkında çoğu insan aynı şekilde düşünmektedir. Kürtaj hakkı savunucularının ve karşıtlarının çoğu, bir teorinin kürtaj hakkı açısından sonuçlarına bakacaktır. Eğer bu teori, onların kürtaj hakkındaki görüşlerini kusurlu bulursa, onlar da bu teoriyi otomatik olarak kusurlu bulacaklardır.

Fakat, düşünsel denge yönteminin iddia ettiği gibi, vak'alar hakkındaki sezgilerimiz her zaman belirleyici değildir; bir durum, hakkındaki sezgilerimizin aksine bulgulara yol açsa bile, sezgiler bir teorinin üstünlüğü olabilir, sezgimizin neden yanlış olduğunu ya da en azından sorgulanır olduğunun açıklamasına girişir. Üstünde durduğum teorileri üç belirli meseleyi esas alarak inceleyeceğim. Sanırım bu konuların her biri hakkında mevcut görüşler, kölelik ya da (belki) kürtaj hakkındaki sezgiler kadar sert olmayacaktır.

Birincisi doğrulayıcı eylem konusudur. Doğrulayıcı eylem ya şu ânda adaletsizliğin kurbanı olan insanlar ya da geçmişte adaletsizliğin kurbanı olmuş insanlarla uygun biçimlerde ilişkilenerek zararın karşılanma metotlarının toplamını kapsar. Birleşik Devletler'de doğrulayıcı eylem, ırksal ve etnik azınlıklara ve bir de kadınlara uygulandı. Doğrulayıcı eylemin en az talepkâr [*demanding*] şekilleri, hedef grup üyelerinin kendilerine uygun fırsatlardan haberdar olma ihtimalini garantilemek için, işveren ve üniversitelerin iş imkânlarını yaygın şekilde duyurmalarını şart koşar. Daha talepkâr şekilleri, bir bireyin işe alınıp alınmayacağı ya da üniversiteye kabul edilip edilmeyeceği kararında, hedef grup üyeliğine ağırlık verir; tüm şekillerin en talepkâr olanları (çok az bulunurlar) ise, örneğin kabul edilenlerin en az yüzde 10'u Afro-Amerikan ya da en az yüzde 40'ı kadın olmalı diyerek hedef grup üyeleri için kotalar koyarlar. İşin tuhafı Birleşik Devletler kamu hayatındaki doğrulayıcı eylemin genel meşrulaştırılması adalet temelli değildir; fakat bunu kamu yararı olarak savunur. Ama en çok zorlayıcı meşrulaştırmalar adalet temellidir ve anlattığım teorilerin adalet temeli karşısında aldıkları farklı tutumları ele alacağım.

İkinci konu fırsat eşitliği ve aile ile ilgilidir. Toplumun ebeveynlere kendi çocuklarına avantaj aktarma imkânı vermesi, ne derecede itiraz edilebilirdir? Gariptir ki, nüfusun sadece yüzde 0,5'inin veraset vergisi [*estate tax*] (bir kimsenin

ölümünün ardından 1 milyon Amerikan doları üzerinde değere sahip mülk için uygulanan vergi) ödeyebilecek kadar servet sahibi olduğu Birleşik Devletler'de, kamuoyu yoklamasına katılanların çok büyük çoğunluğu bu verginin kaldırılmasından yanadır. Katılımcılara bu vergi ile ilgili basit gerçekler anlatıldığında –kaçırmanın kolay olduğu; vergilediği servetin büyük çoğunluğunun daha önce vergilenmemiş olan sermaye kazancı olduğu; sadece 1 milyon Amerikan doları üzerinden başladığını ve muafiyetlerin servetini içerdiği– birçok katılımcı kaldırılmaması tarafına geçer, ama çoğunluk bu verginin kaldırılması tarafında kalır. Tahminimce, benzer ama daha sıkı şekilde, diğer demokrasilerde vergiler daha fazla destek görür; ama çoğu insan, çocukların bu yolla elde ettikleri avantajları hak ettiklerinin hiçbir anlamı olmasa bile, ebeveynlerin çocuklarına avantajlar sunmasına imkân tanımanın çeşitli başka yolları olduğunu düşünür. Nasıl yetiştirildiğimiz (ve kimden doğduğumuz) sadece bizim için ne kadar harcandığını ve ne kadar miras aldığımızı değil, aynı zamanda yeteneklerimizin neler olduğu ve nasıl geliştirildiğini, çaba sarf etme eğilimimizi, eğitimsel fırsatlarımız ve başarılarımızı ve belirli risklere karşı tavrımızı da etkiler. Dolayısıyla, tüm bunlar, yaşamımızda ne kadar iyi durumda olduğumuzu etkiler. Rawls'un hakkaniyetli fırsat eşitliği fikri, Özgürlük Prensibi'nin önceliğiyle belirlenen sınırlar içerisinde, aynı yetenek seviyesi ve çaba sarf etme isteğine sahip olan insanların kabaca benzer kaynak ve kültür beklentileriyle karşı karşıya olmaları gerektiği şartını koşar. Fakat hakkaniyetli fırsat eşitliğinin gerçekleştirilmesi mevcut olan varlıklı demokrasilere uzak görünmektedir. Sınıf, ister hane halkı gelir seviyesi olarak ister evin reisinin meslek türü olarak düşünülsün, ama sınıfsal köken, sınıfsal hedefin sağlam bir habercisi olmaya devam eder. Tümü olmasa da fırsat eşitsizliği üreten bazı mekanizmalara adaletin yol açtığını farz ederiz. Devletin bir ebeveynin kızını uyuşturucu suçundan kurtarmak için yargıca rüşvet vermesine en-

gel olma çabasında hiçbir yanlış yoktur. Bir üniversitenin nitelikli olmayan bir adayı geri çevirmesinde ve böylece bu adayın babasından gelecek olan büyük bir bağışı kaybetmesinde hiçbir yanlış yoktur. Ayrıca, devletin, ebeveynlerin ödeme gücü ve eğilimlerine bakmaksızın tüm çocukların en azından temel okuma-yazma ve matematik becerisine sahip olması için vergilerle karşılanan zorunlu eğitim sağlamasında hiçbir yanlış yoktur.

Son konu cinsiyetçi iş bölümü ile ilgilidir. Aile içi görevlerin kadın ve erkek arasında geniş çapta eşitsizce paylaşıldığı olgunlaşmış mevcut demokrasiler de dâhil olmak üzere, tüm ülkelerde emek piyasasının [*labour market*] cinsiyetçi bir tarafı vardır. Ev dışı işlerde erkeklere daha çok ücret ödenir ve erkekler daha çok ücretin ödendiği, daha prestijli işlere hâkim olma eğilimi içindedirler. Bu da yetmezmiş gibi, evli oldukları kadının çalışma süresinin daha uzun olmasına ve ev dışı işlerden daha fazla para kazanıyor olmasına rağmen çocuk bakımıyla da daha az ilgilidirler. Sosyolog Arlie Hochschild *İkinci Vardiya* [The Scond Shift] (1989) adlı kitabında, kadınların kocalarından daha fazla kazandıkları durumda bile ev işlerinin daha eşitsiz paylaşıldığını ifade eder. Çocuklarına bakmak için kendilerini geçici olarak emek piyasasından çekmek isteyen kadınlar, sadece bu yıllar boyunca kazanacak oldukları parayı fedâ etmiş olmazlar, aynı zamanda meslekî ve devlet emeklilik katkısını ve promosyon fırsatlarını da fedâ ederler. Elbette, işten uzak oldukları yıllar için yararlanamadıkları maaş artışı, bundan sonraki hayatlarındaki bütün ücretlendirmeleri zincirlemesine etkileyecektir. Bir Amerikalı gazetecinin tahminine göre, bir kadının bebeklik yıllarında çocuğuyla ilgilenmek için evde bulunmaya karar vermesi ona 600,000 Amerikan Doları'na mal olur; buna karşın, onun kocasının gelir gücü ise eskisi gibi yani hiç çocuk sahibi olmamış gibi devam eder. Şunu da değerlendiriniz ki, Birleşik Devletler'de evliliklerin yaklaşık yüzde 50'si ölüm yerine boşanma ile so-

nuçlanır. Boşanmaların nedeni basittir –ama yukarıda bahsedilen tipteki bir emek sürecinde sorumluluğu kadının yüklendiği koşullarda–, ayrılıklar tipik olarak kadının yaşam standartlarını dikkate değer şekilde kötüleştirir, ama erkeğin yaşam standartlarını hemen hemen hiç etkilemez.

Tabiî ki, 600,000 Amerikan Doları figürü toplumsal olarak kurgulanmıştır. Yani, farklı toplumsal düzenlemeler farklı figürlere götürür. Çocuklu çiftleri tüm sosyal güvenlik ve emeklilik primlerini bir havuzda toplamaya zorlayan bir politika mümkündür. En küçük çocuk reşit olana dek tüm tarafların hayat standartlarının aynı biçimde etkilenmesi için boşanmayı düzenleyen uygulanabilir bir (mesela, boşanmış çiftlerin çocukları reşit olana dek gelirlerini bir havuzda toplamak zorunda bırakan) kanun olmalıdır. Bu politika bile, çocuğa daha ilk yıllarında kimin bakacağı meselesini çözüme bağlamak amacıyla alınan kolektif karara rağmen, bu çiftten birinin gelir tablosunu hayat boyunca eşitsiz biçimde etkiler. Haneiçi işlerin dağılımı bakımından sadece İsveç eşitlikçiliği daha belirgin normlara sahiptir, ama bazı Avrupa ülkeleri (başta Fransa ve İsveç olmak üzere) hayat standartları bakımından Birleşik Devletler'e göre çok daha az eşitsizliğe yol açan politikaları içerirler. Diğer uygulanabilir düzenlemeler, eşitsizliği daha da kötüleştirebilirdi: Eğer Birleşik Devletler'de, Sosyal Güvenlik Kurumu'nun on iki yıldan fazla süredir evli olup da boşanan çiftlerin evli oldukları süre boyunca ödedikleri sosyal güvenlik primlerini bir havuzda toplamaya zorlayan bir kuralı olmasaydı, kadınlar boşanma sonrasında daha da kötü durumda olurdu. Dolayısıyla evlilikteki şartları daha az eşit olurdu.

Ama buradaki soru şudur: Adalet, devletin bu türlerdeki eşitsizliklerle ilgilenmesini gerektirir mi? Eğer gerektiriyorsa, devletin bunların üzerine hangi yollarla gitmesine izin verilir? Bazı adalet teorileri hem ev içinde hem de ev dışında bu eşitsizlikleri adaletsiz olarak görür, bazıları ise hiçbirini adaletsizlikten saymaz. Fakat yine de bazıları ev dışındaki eşitsiz-

liklere karşı çıkarken, ev içindekilere karşı çıkmaz. Şimdi, incelediğimiz teoriler nezdinde eşitsizlik kabul edilen süreçlere dair açıklamaların, aynı zamanda adaletsizlik târifiyle de ilgisi vardır. Bu değerlendirmelerin büyük kısmına göre, iş piyasasındaki eşitsizlikler, kadınlar ve erkekler arasındaki doğal farklılıkların basit bir yansıması ise ya da kadınlar ve erkeklerin eşit fırsat düzeni karşısındaki özerk tercihlerinin basit bir yansıması ise o zaman bunlar adaletsizlikten sayılmazdı. Ama bu açıklama yaşadığımız dünyadaki ihtimaller arasında değildir, çünkü toplumsal kurumların düzeni ve kültürümüzdeki hâkim normlar gibi daha az somut meselelerin kadınlar ve erkeklerin kararlarını ve tercihlerini etkilediğine ve değerlendirmeyi düşündükleri mevcut fırsatları etkilediğine dair yeterli kanıtımız vardır. Bir diğer nokta ise, incelediğimiz teorilerin büyük çoğunluğunun adaletsiz olsa bile haneiçi iş bölümünün değiştirilmesi için ne yapılabileceğine dair kendi içlerinde ilkesel sınırlar olduğudur. Özellikle, çoğu teori bir çeşit özel alan [*private sphere*] tespiti yapar. Buna göre, bireylerin kendi kararları çerçevesinde yaşamalarına ve hareket etmelerine engel olan devletin tutumu karşısında bazı sınırları vardır. Bu konudaki güçlü bir iddiaya göre, birey tercihlerinin toplumsal normlar ve özendirme araçlarıyla etkilendiklerini kabul etsek bile, devlet bu tercihleri saygıyla karşılamalıdır. Özellikle, hane içine dönük zorlayıcı müdahale problematiktir. (Hane içindeki her bir bireyin, bir yıl içerisinde tuvaleti hane içindeki diğer herhangi bir bireyden iki kat daha fazla temizleyemeyeceğini söyleyen bir kanunu hayal edin.) Ama hane içindeki iş bölümünü yeniden düzenlemek için yapılan müdahale, ev içine uzanmak ve insanların istedikleri gibi yaşamalarını engellemek zorunda değildir. Örneğin devlet, çocuk bakımı konusunda erkeklere kadınlardan daha fazla finansal teşvik önerseydi ya da birinin değil de bir çiftin her ikisinin birden çocuk bakım izni kullanması durumunda daha fazla tam ücret vermeyi önerseydi, davranış tarzları etkilenebilirdi.

Doğrulayıcı eylem

Rawls ideal teori ve ideal-olmayan teori arasında önemli bir ayrım yapar. İdeal teoriye göre, bize adaleti oluşturan unsurları gösteren şey, bütün tarafların tam uyuma dayalı rızasıdır.. İdeal olmayan teori, adalet talepleri ile genel yapıya ait muhtemel ihtiyaçların uyum göstermediği koşullarda ne yapmamız gerektiği hakkında düşünmemizi salıklar. Doğrulayıcı eylem taleplerinin çoğalmasını sağlayan (ve bu bölümde ele alacağımız diğer konuların temelinde olan) şartlar, açıkça ideal-olmayan teori tarafında yer alır. Fakat Rawls büyük amacını, ideal varsayımlarla ilişkili bir adalet teorisinin geliştirilmesiyle sınırlar – dolayısıyla teorisinin ideal olmayan durumlarla ilgili çıkarımları karşısında dikkatli olmaya değer. Şu argümanı göz önüne alınız. Hakkaniyetli fırsat eşitliğinin Birleşik Devletler'deki yokluğu gayet açıktır: Yetenek zayıflığı ya da çalışma isteksizliği gibi unsurlardan bağımsız olarak Siyah Amerikalıların gelecek beklentileri beyazlara göre zayıftır. Fakat doğrulayıcı eylemin içerdiği ölçüler, daha nitelikli beyazların Özgürlük Prensibi tarafından güvenceye alınmış haklarını ihlâl eder. Bu teorinin uygun biçimdeki kullanımı Özgürlük Prensibi'nin Rawls'un teorisindeki önceliği nedeniyle doğrulayıcı eylemi ortadan kaldıracaktır. Özgürlük Prensibi'ni ihlâl etmeyen doğrulayıcı eylem mekanizmaları ihtimali önemsenmemelidir. Bu tartışma, Özgürlük Prensibi doğrulayıcı eylem tarafından kaçınılmaz olarak ihlâl edilseydi bile ilerlemezdi, çünkü bizimki gibi ideal-olmayan koşullarda, toplumun âdilleştirilmesi uğruna Özgürlük Prensibi'ni ihlâl etmeye izin verilebilirdi. Basitçe bilemeyiz.

Dolayısıyla burada bahsedilen konulara dikkatle yaklaşılmalıdır. Fakat, Özgürlük Prensibi'nin genel olarak doğrulayıcı eylem mekanizmalarına aykırı sayılacağını sanmıyorum; çünkü temel özgürlükler, işe alımlarda cinsiyet ya da etnik grup aidiyetinde temellenen ayrımcılık yapma hakkı ya da en kalifiye olanın işe alınması ya da üniversiteye kabul edilmesi

gibi bir hakkı içermez. Dolayısıyla, hakkaniyetli fırsat eşitliğini desteklemek amacıyla ya da ırkın toplumsal adaletsizliğin ana işaretlerinden biri olduğu Birleşik Devletler gibi toplumlarda Fark Prensibi'ni gerçekleştirmek amacıyla doğrulayıcı eylem mekanizmalarını kullanmak, Özgürlük Prensibi'yle bile ve dahası bir bütün olarak Rawls'un teorisi ile tutarlı görünmektedir. Tabiî bu teorinin doğrulayıcı eyleme özel bir yer atfetmediğini vurgulamalıyız. Doğrulayıcı eylem, adaletin ikinci prensibinin yerine getirilme süreçlerine ve diğer birçok stratejiye destek olarak kullanılmalıdır: Örneğin, yoksun bırakılmış etnik grubun üyesi olsun ya da olmasın – yoksunlaştırılmış bir geçmişten gelen çocukların yararlanabileceği eğitim politikası tedbirleri almak gibi.

Kapasite yaklaşımı, doğrulayıcı eyleme ya da eşitsiz fırsatlara kaynaklık eden ırk ayrımcılığına özel bir alan açmaktan ziyade yukarıdaki destek örneğine benzerdir. Kısmen kullanmamız gereken dağıtımcı kuralın doğrulayıcı eylem yorumundaki belirsizlik, kendi belirsizliğinden kaynaklanır. Dolayısıyla –yalınlık amacıyla– adaletin insanların kapasite kümelerini eşitlememizi gerektirdiğini farz edelim. Sen özellikle burada, siyah ve beyaz Amerikalılar arasındaki eşitsizlik fonksiyonlarına dikkat çeker. Amerikalı beyaz erkeklerin yüzde 83'ü 75 yaşına kadar yaşarken, Amerikalı siyah erkeklerin sadece yüzde 67'sinin bu kadar yaşadığını ve bu açığın Amerikalı siyah ve beyaz kadınlar arasında biraz daha az olduğunu belirtir (Sen 1999: 22-3). Sen ayrıca, bu eşitsizliklerin "doğal" olmadığını, fakat servet, yaşam şartları, sağlık hizmetleri, eğitim imkânları ve benzeri eşitsizliklere dayandığını gözler. Sen'e göre, özellikle toplumdaki sefâletin göreceli biçimde anlaşılması, fonksiyon mahrumiyetinin ve kapasite mahrumiyetinin ana kaynağıdır. Dolayısıyla, kapasite yaklaşımının doğrulayıcı eylem lehinde olduğu sanılabilir. Fakat bu yanlış görünmektedir. Doğrulayıcı eylemin meşrulaştırılması sadece, insanların sahip oldukları kapasite kümelerini mevcuda göre daha fazla

eşitlemesine bağlıdır. Doğrulayıcı eylemi destekleyen bir *varsayımı* olmayan bazı doğrulayıcı eylem tedbirlerinden bir kısmı bu işlevi yerine getiremeyecektir. Kapasiteler bakımından zaten daha avantajlı olan insanların dolaysız yararının tesis edilmesi eğilimindeki bazı doğrulayıcı eylem şekilleri –hukuk ya da tıp fakültesine kabul edilme gibi– en fakir çocuklara –diyelim ki– sağlık hizmeti ve temel eğitim kaynakları sağlanması kadar âcil değildir. Kapasite yaklaşımının önceliği, geçmiş adaletsizlik kurbanları soyundan gelenlerin çıkarlarını korumak değil, sefâlet mağdurlarının yoksulluğunun ortadan kaldırılmasıdır.

Hem hakkaniyet olarak adalet hem de kapasite yaklaşımı, eşitsiz fırsat kalıplarını göstererek –kalıpların meydana geliş biçimleriyle ilgilenmeden– sorunu çözmeye çalışır. Yani, eğer sınıf-temelli çözümler ırk-temelli fırsat eşitliklerinin çözümünde doğrulayıcı eylemden daha etkili olacaksa, her ikisi de bu çözümleri tercih eder. Buna karşın, Nozick'in teorisi, aynen Birleşik Devletler'deki pratikleri gibi doğrulayıcı eyleme çok özel bir yer verir. Sefâleti ortadan kaldırmak Nozick için bir hedef değildir; onun hedefi, adalet prensiplerinin kazanım ve aktarımla ilgili geçmiş usulsüzlüklerini düzeltmektir. Hem hâlâ zihinlerde olan kölelik pratikleri, hem de Birleşik Devletler'in güney eyaletlerinde yasaların zorunlu kıldığı ırk ayrımcılığı [*segregation*, (kaynağını yasalardan alan meşru ırk ayrımcılığı,–*ed.*)] pratiği, Nozick'deki aktarımda adalet prensibinin doğrudan ve aşırı ihlâllerini oluşturur. Eğer mevcut ihlâllere dâhil olmayan beyaz Amerikalıların daha çok mirastan yararlandığını ve siyah Amerikalıların daha az mirastan yararlandığını varsayarsanız, sefâletin değil, ama doğrulayıcı eylemle ilgili bir vak'a olarak geçmişteki ihlâllere ilişkin düzeltmenin ortaya çıkış biçimi anlaşılabilir hale gelir. Ayrıca, doğrulayıcı eylem programlarının çoğunun zaten görece avantajlı olan insanlara fayda sağladığı itirazı da boş olurdu: Nozick için, durumları şimdi iyi olan imtiyaz sahiplerinin geç-

mişte başlarına gelen bir adaletsizliğin sonuçlarının şimdi telâfi edilmesi sorun oluşturmaz. Burada bahsedilen adaletsizlik köleliğe vurgu yapmaz, çünkü doğrulayıcı eylemin bugünkü imtiyaz sahipleri şimdi köle değildir; atalarının köle ya da ikinci sınıf vatandaş olması nedeniyle elde edebileceklerinden daha az miras elde etmiş olmalarının yarattığı adaletsizliğe vurgu yapar.

Doğrulayıcı eyleme muhalif olan bazı kişiler, günümüzdeki siyah Amerikalıların köleliğe maruz kalmamış olsaydılar durumlarının daha iyi olmayacağını, çünkü ya doğmamış olacaklarını ya da doğmuş olsaydılar bile Afrika'daki kötü şartlarda doğmuş olmaları nedeniyle şimdi sahip oldukları şartlardan çok daha kötü koşullarda yaşayacaklarını iddia ederler. İlk olarak iddialar kesinlikle doğrudur, çünkü bir gerçek olarak İngiltere, [*11. yy'da başlayan*] Norman istilâsına uğramamış olsaydı, bu kitabı okuyanlar bugün doğmuş olacaklarından emin olamazdı (ve ben kesinlikle olamazdım ve bu kitabı yazmış olamazdım). Fakat, adalet aktarımının geçmiş ihlâllerle ilişkili olan doğrulayıcı eylem meşrulaştırılmasını bu bağlamda geri çevirirsek, köleliğin –daha doğal bir kurum olduğu günlerdeki ve köleliğin kaldırılmasından sonraki ilk nesil için bile– her türden sonucunu geri çevirmek zorunda kalırız. Günümüz İngiltere'sinde köleliğin aniden kabul edildiğini ve Glum ailesinin birkaç nesil boyunca köleye sahip olduğunu hayal edin. Glum ailesi, nesiller boyunca kölelerinin kendi aralarında üremelerini mecbur tutar. Sondan bir önceki neslin çocuklarını aniden azat ederler, azat edilenler köle olarak kullanılmamışlardır, dolayısıyla bu çocuklar köle olarak kullanmaları nedeniyle tazminat isteme hakkını kaybetmişlerdir. Çocuklar, Glum ailesinin atalarının işçiliğinden doğan ürünleri temellük ettiklerini, dolayısıyla bu ürünleri miras edinmenin kendileri için artık mümkün olmadığı temeline dayanarak köle olarak doğmuş olma tazminatını isterler. Glum ailesinin çocukları haklı olarak şöyle cevap verir: "Ama bakın, ebe-

veynlerinizin köle olmadığı bir durumda olabileceğinizden daha kötü durumda değilsiniz. *Siz* var olmanızı ebeveynlerinizin köleliğine borçlusunuz. Aslında onlar Nozick prensibini yanlışlıkla ihlâl etmişler ve biz de bundan yararlanmışız. Ama biz, size hiçbir şey borçlu değiliz." Bunu ikna edici bir yanıt olarak bulduğumuzu düşünmüyorum. Fakat Glum ailesinin yanıtı ile doğrulayıcı eylem karşıtlarının iddiası arasındaki tek fark, bu yanlıştan sonraki zaman aralığıdır.

Fırsat eşitliği

Rawls'un hakkaniyetli fırsat eşitliğine tanıdığı aşırıya kaçan imtiyazlar ve hatta bir bütün olarak gelecek beklentilerindeki eşitsizliklerin sadece aile geçmişindeki maddî eşitsizliklerden kaynaklandığı vurgusu, kendi teorisine ihtiyaç olduğu kavrayışını gösterme amacıyladır. Fakat işaret ettiğim gibi, gelecek beklentilerindeki eşitsizliklerden –Özgürlük Prensibi önceliği aracılığıyla muhafaza edilen faaliyetler sırasında ortaya çıkan– bazılarının aile hayatındaki hoşgörülerden kaynaklanması mümkündür. Ailenin değeri hakkında fikir verici bir yöntem sunan Rawls da, ailenin değeri tarafından muhafaza edilen şeyin ne olduğu açıkça belli değildir. Ona göre, İyi-düzenlenmiş bir topluma üyelik meselesinde aile, ancak diğer aile üyelerinin temel özgürlüklerinin ihlâl edilmediği şartlarda Temel Yapı'nın bir parçası olabilir. Ama tabiî ki, "siyasal adalet prensiplerinin aile içi hayata doğrudan uygulanmasını istemeyiz" (HA 165) der. Dolayısıyla, örgütlenme özgürlüğü aracılığıyla korunan şeyi tam olarak kurmak için, "vatandaşın insanların bakış açıları ile aile bireyleri ve diğer örgütlerin üyeleri olarak bakış açıları arasında" (HA 165) genel bir ayrım yöntemini izlemeliyiz:

> Vatandaşlar olarak, siyasî adalet prensipleriyle belirlenen örgütler üzerindeki kısıtlamaların uygulanması için sebebimiz olmakla beraber, örgütlerin üyeleri olarak, söz konusu örgüte uygun içsel yaşantının gelişimi ve özgürlüğe hayat alanı açan kısıtlama-

ları sınırlandırmamız için sebebimiz vardır. (HA 165)

Bu, ailenin temel değerini oluşturan etkileşim türlerinin belirleyiciliğinin saptanmasına işaret ederek –hayatımızdaki bu çeşit etkileşimlere geniş yer bırakmaları kaydıyla–, fırsat eşitliğini desteklemeye yönelik önlemlerin mubah olduğunu söylememiz gerektiğini vurgular. Adam Swift'e (baskıda) göre, bu strateji Özgürlük Prensibi'nin, bir yan etki olarak çocuğun rekabetçi avantajını artırabilecek olan samimi etkileşimleri koruduğu fikrini destekler, fakat çocuklarımıza büyük miktarda para bırakmamızı ya da onları pahalı elit bir okula göndermek için para harcayabilmemizi desteklemez. Tabiî ki detaylar tartışılabilir, ancak strateji açıktır.

Bu strateji, Özgürlük Prensibi'ne verilen önceliğin ideal olmayan teorilerde bir kısıtlama anlamına geldiğini farz eder. Fakat Rawls'un böyle düşündüğünü var saymak için hiçbir sebep yoktur: Hatta fırsat eşitliğini garantilemek için, Swift'in izin vereceğinden bile daha fazla müdahalecilik mübâh görülebilir. Ama doğrulayıcı eylemin çözüm olarak sunulduğu problemler ile aile ve fırsat eşitliği arasında önemli bir fark vardır. Doğrulayıcı eylemin çözüm olarak sunulduğu –ideal teoride ortadan kalkan– problemler, aslında liberal adaletin geçmişteki ihlâlleridir. Ama ailenin insanların hayat beklentilerini etkilediğine ilişkin problem ideal teoride ortadan kalkmaz –dolayısıyla ideal teori bu konuda bir şeyler söylemek zorundadır– bu mekanizmalar mükemmel kabul edilen âdil bir toplumda bile işlemeye devam edebilir.

Geçmişteki adalet ihlâlleri mağdurlarına özel bir alan açmayan kapasite yaklaşımı, kapasite eşitsizliğinin sebepleri ile de ilgilenmez. Bu yaklaşımda kapasite gelişimi için gereken kaynakların çoğunu sağladığı düşünülen aile, ancak içerdiği insanların gelişimleri için bir kaynak olduğu sürece değerli kabul edilir. Ama örneğin aile için, yararlı varlığı kendi çocuklarına aktarma ya da bu varlığı başkalarının yararlanacağından daha üstün fırsatlar olarak kullanma gücünü –çocuklarının ka-

pasitelerinin layıkıyla geliştirilmesi ya da yetişkinlerin ileri gelişiminin sağlanmasını– gerekli görür. Yani, hakkaniyet olarak adalet gibi bu yaklaşım da aileye özel bir alan açar. Fakat yine hakkaniyet olarak adalet gibi, ailelerin fırsat eşitsizliği yaratma eğilimlerine karşı çıkararak aile düzenlemelerinin eşitlikçi-olmayan [*inegalitarian*] etkilerini –bu düzenlemelerin katılımcılara ileri gelişim sağlama yeteneğini sarsmadan–, azaltma yolunu arar.

Nozick beklendiği gibi, fırsat eşitliğinin tüm ideallerine karşı çıkmakta çok açıktır. Fırsat eşitliğinin esas problemi, insanların temel haklarını doğal olarak ihlâl edebilecek olmasıdır:

> Bu tür eşitliği sağlama girişiminin iki yolu vardır: Daha fazla fırsata sahip olanların durumunu doğrudan kötüleştirmek ya da daha az tercih edilenlerin durumunu iyileştirmek. İkincisi, bazılarının durumunu kötüleştirmeyi de içeren kaynak kullanımının geliştirilmesi: Diğerlerinin durumunun iyileştirilmesi için varlıkları ellerinden alınanlar. Fakat, diğerlerine fırsat eşitliği sağlamak amacıyla da olsa, onlara ait varlıklara el konulmamalıdır. (Nozick, 1974: 235)

Eğer bir kimse dünya kaynaklarının büyük bir kısmından yetki teorisi başlığı altında yararlanıyorsa, onları istediği gibi kullanmaya da yetkilidir. Bu şartlar, kaynaklardan yararlanan kimsenin çocuklarının diğerlerinden daha fazla fırsata sahip olacağı anlamına geliyorsa, adalet bu tür bir nesiller arası üstünlük aktarımını koruma altına alır. Fakat zorunlu kılmaz: Bu kişi eğer isterse varlığını, gelecek beklentileri kendi çocuklarından daha kötü olanlara tahsis edebilir ya da vasiyet edebilir, çünkü çocuklarının mevcut kaynaklar üzerinde kendisinin aktarım isteği dışında hiçbir talep hakkı ya da yetkisi yoktur. Fakat bu teoride fırsat eşitliğinin yeri yoktur. Nozick'in teorisinin özelliklerinden birini fırsat eşitliğinin reddi vurgular. Örneğin, Rawls'un teorisinde ihtilaflı prensipler vardır – Özgürlük Prensibi, hakkaniyetli fırsat eşitliği, Fark Prensibi. İh-

tilaf gerçeğinden hareketle, bu prensiplerden herhangi birini reddetmemiz gerektiği sonucunu çıkaramayız. Basitçe, ihtilaf halinde hangisine öncelik vermemiz gerektiğine ilişkin nedenler ararız. İhtilaf yoksa, ikincil prensibi uygularız. Bu mümkündür, çünkü örneğin, Özgürlük Prensibi'nin ne yapılması gerektiği hakkındaki yorumu sınırlıdır. Ama bu, gelir ve fırsatların dağıtımıyla ilgili çeşitli kurallarla tutarlı olan belirli özgürlüklerin korunmasını zorunlu kılar. Nozick'in yetki teorisi bütünlükçüdür. Geniş çapta gelir ve fırsat dağıtımı ile tutarlı olsa da, dağıtımla ilgili kurallardan –kendisinin belirttiği bir kural– sadece biriyle tutarlıdır: Varlıklar yasal sahiplerinin tercihleri tarafından belirlendiği gibi dağıtılmalıdırlar. Yani, hiçbir ikincil adalet prensibine yer yoktur: Bir ihtilaf halinde, anlaşmazlığa düşen prensibi reddetmek gerekir.

Nozick fırsat eşitliği fikrine düşman iken, grup hakları teorisyenleri değildir. Fakat Halbertal ve Margalit'in desteklediği grup hakları ile Kymlicka'nın kabul ettiği grup hakları, özellikle azınlık gruplarından gelen çocuklar ile çoğunluk grubundan gelen çocuklar arasındaki fırsat eşitliği konusunda, fırsat eşitliğine karşı olma eğilimindedir. Dil haklarını göz önüne alınız. Galler'in tüm okullarında, sadece Galler dilinde eğitimi zorunlu tutma ve tüm resmî işleri Galler dilinde yürütme haklarına sahip olduğunu ve sonuç olarak da az sayıda tek dil konuşanlar (yani sadece Galler dili konuşanların) olduğunu varsayın. Bu grup –İngilizce konuşanlarla kıyaslandığında– birçok önemli değer konusundaki fırsatlarda eşitsizliklerle karşı karşıya kalacaktır: İş fırsatları, önemli eserleri okuma fırsatları, potansiyel eş adayları havuzu ve dahası. Tabiî ki bu, belirli türdeki aile şartına bağlı olan bir fırsat eşitsizliği durumudur: Yani tekdilli (Galler dili konuşan) birinin gelecek beklentisi her ne olursa olsun, yoksunluk ölçüsü Gallerli ile eşit olan İngilizce konuşan birinin gelecek beklentileri daha yüksektir. Her bir topluluk *içerisinde* (aile bazında) fırsat eşitsizliği olmayabilir, ama yine de bu topluluklarda fırsat eşitsiz-

liği beklenebilir. Kültürel liberal teoriler, üstünlüğün nesiller arası aktarımı konusunda bir tavır almazlar, ama önerdikleri hakların belirli bir boyut üzerinde daimi eşitsizlik üretme ihtimali vardır.

Cinsiyetçi iş bölümü

Rawls'un teorisi cinsiyetçi iş bölümünü ortaya çıkaran ve beyan eden, cinsiyetler arası eşitsizliği de suçlu bulur mu? Bazı feminist yorumcular böyle düşünür. Özellikle Susan Moller Okin, uygun şekilde formüle edilmiş olan hakkaniyet olarak adaletin kendisinin cinsiyet sistemine karşı olduğunu belirtir. O, hakkaniyetli fırsat eşitliğini şu anlamda kullanır: "Karı ve koca, anne ve baba rollerini kapsar şekilde, mevcut cinsiyet rollerimizi andıran herhangi bir rol ya da pozisyon [Fark Prensibi'nden kaynaklanan] taleplere direnmek zorunda olsaydı, [hakkaniyetli fırsat eşitliği] bu roller ve cinsiyet arasındaki hiçbir bağa izin vermezdi" (Okin 1987: 66-7). Rawls'un teorisinin cinsiyet sistemi ile uyumsuzluğunu gösteren üç farklı yönü hatırlatarak devam eder. Birincisi, temel özgürlüklerden biri olarak Özgürlük Prensibi, serbest iş seçimi özgürlüğünü korur: "Ev dışında maaş karşılığı çalışsa da çalışmasa da ev işleri ve çocuk bakımı açısından erkeklerden daha fazla sorumluluk alan kadın özgürlüğünün Cinsiyet sistemimizin temelinde yer alan varsayımlar ve geleneksel beklentiler aracılığıyla tehlikeye atıldığını görmek zor değildir" (Okin 1987: 67). İkincisi, Okin'e göre, "kadın ve erkeğin özellikle eğer ebeveyn iseler eşit siyasî temsillerini" talep eden siyasî özgürlüklerin âdil değeri, "cinsiyet sistemimizle açıkça uyumsuzdur" (Okin 1987: 68). Sonuncusu, Rawls'a göre, Başlangıç Durumu'ndaki taraflar, tüm temel mülkiyetlerin "belki de en önemlisi" olan "öz saygıya zarar verecek toplumsal koşulu, bedeli ne olursa olsun önlemek isterlerdi" (Okin 1987: 68). Dolayısıyla,

> "eğer Başlangıç Durumu'ndaki taraflar kadın mı yoksa erkek mi olduklarını bilmeseydiler, kesinlikle her iki cinsiyeti de diğerinin

> önyargılarına köleymişçesine katlanma ihtiyacından koruyacak olan cinsiyetler arasında kusursuz toplumsal ve ekonomik eşitlik kurma ile ilgili olurlardı... asimetrik olarak bir cinsin parçalarının diğer cinsiyetin seks nesnesi haline gelmesi için ya zorlayan ya da güçlü teşvikler sunan toplumsal kurumları hoş görmeleri genel olarak beklenmezdi" (Okin 1987:88).

Sanırım Okin, Rawls'a karşı fazlasıyla cömerttir. Rawls teorisinin, zorlayıcı kurum tasarımlarının doğrudan sebep olduğu fırsat eşitsizliklerini suçladığı doğrudur. Dolayısıyla bu teori, sadece işe alımlarda ve eğitimsel ürünlere erişimde kadına karşı ayrımcılığı yasaklamakla kalmaz, aynı zamanda kadınların genellikle karşılaştıkları ekonomik ücret farklılıklarına da karşıdır. Kadınlara, yetenekleri kendileriyle eşit olan erkeklerden daha az ödeme yapmak ya da işe alımlarda erkeklere öncelik tanınarak ayrımcılık yapmak gibi bir temel hak söz konusu olamaz. Yani, iş yerinde cinsiyetçi iş bölümü, farklı türlere karşı *ayrımcılıktan kaynaklandığı müddetçe* kınanır. Fakat Rawls'un teorisi, ayrımcılık aile içi düzenlemelerde *kadın ve erkeğin tercihlerinden kaynaklanıyorsa* tercihler "varsayımlar ve geleneksel beklentiler"den etkilense bile böyle bir iş bölümüne karşı çıkmaz. Peki neden? Çünkü –en azından, Rawls'un Temel Yapı ile ne demek istediğinin en doğal okuması ile– cinsiyetçi bir kültürel atmosfer, Temel Yapı'nın parçası değildir, çünkü adalet prensipleri sadece bu baskıcı ana kurumlar arasında yer almaz ve resmî olarak bunlara uygulanır.

Dolayısıyla, Okin'in tartışmasını dikkate almak gerekirse, serbest iş seçimi özgürlüğü –ayrımcılıkla karşılaşılmaması ve herhangi bir ödülün eşitsiz dağıtılmaması bakımından– hem kadının hem de erkeğin kendilerine uygun olan tüm iş seçeneklerine resmen sahip olmaları gerektiği anlamına gelir. Fakat kalıp, kadınların belirli işleri tercih etmeyişleri ya da daha esnek ama yükselmenin daha zor olduğu işleri tercih etmelerinden kaynaklanırsa, bu özgürlüğün ihlâl edildiğini ya da eşitsiz biçimde tesis edildiğini göstermez. Mesele Rawls'un

özgürlüklere verdiği değerin âdil olması halinde farklı ele alınabilirdi, ama iyi bir sebebi vardır.

Rawls, siyasî özgürlüklerdeki âdil değer konusunu teslim eder; aslında bu kadın ve erkeğin eşit temsiliyetini zorunlu kılmaz. Ama, bireyler arası eşitsizlikleri dikkate almadan herkesin siyasî katılıma dâhil olmasını sağlayacak eşit kaynaklara sahip olmasını zorunlu kılar. Bu zorunluluğun tutarlı olduğu çeşitli etkenler vardır: Bazı insanlar daha az ilgili oluşları ya da başka kişisel bağlılıkları ve zaman sorunu nedeniyle siyasî katılıma sistematik olarak diğerlerinden daha az enerji harcarlar. Erkeklerin, kadınlarla erkeklerin eşit temelli mücadeleye girmesini imkânsız kılacak güç biriktirme yolu anlamlı değildir, çünkü kadınların herhangi bir verili zamanda gücü yoktur – ama erkeklerin güç biriktirmesi, siyasî özgürlüklerin âdil değerleri tarafından kınanmaz.

Dikkatli okuyucular Okin'in teorisindeki üçüncü boyut olan öz saygının önemi ve bunun toplumsal temeli hakkında çok az konuştuğumu fark edecektir. Rawls'un öz saygıyı hayatî önemdeki temel mülkiyetlerden biri olarak kabul ettiğini belirten Okin haklıdır, fakat Rawls bunun pratikteki anlamı ve adalet prensiplerinden bağımsızlığı hakkında fazla bir şey söylemez. Okin, öz saygının toplumsal temeli ile bağlantılı kaygının, sadece cinsiyet ayrımcılığının biçimsel yapılarını değil, aynı zamanda tercihlerimizi etkileyen, cinsiyetle ilgili kültürel varsayımlara da karşı olduğunu söylemekte haklıdır: Teori sadece Temel Yapı'ya uygulanan adalet prensiplerini içerir. Toplumsal temeli oldukça belirsiz olan öz saygı fikri, adalet teorisinin kendisinden bağımsız sunulursa birbirinden farklı ve çelişkili de olan mükemmeliyetçi tedbiri destekleyebilir. Bazıları –haklı bir sebebe bile dayanarak– öz saygı duygumuzun dinsizlik ya da samimiyetsizlik ya da cemaat yoksunluğu nedeniyle engellendiğini söyleyebilir. Peki, kültürümüzde bu fenomenleri destekleyen taraflara karşı olmamız mı gerekir? Rawls'un bunu söylemek yerine Okin'in tezlerine karşı koyacağını düşünüyorum.

Burada açıkça, *biçimsel* olarak Okin'i eleştiriyor görünsem de, aslında yorumlarım Rawls'a yönelik eleştiriyi destekleyen yorumlardır. Okin'in cinsiyet sistemini kadına yönelik adaletsizliğin (aslında birçok erkeği daha kötü bir duruma sokan bir kaynak olmakla beraber) kaynağı olarak kabul etmesini haklı buluyorum. 8. Bölüm'de, Rawls'un Temel Yapı anlayışını yeniden yorumlama şekline bakacağım. Fakat en azından şimdilik, Rawls'un teorisinin feminist amaçlara, Rawls'un isteyebileceğinden daha az uyumlu olduğunun altını çizerim.

Tanınmış feminist teorisyenler arasındaki Martha Nussbaum, önde gelen savunucularından olduğu kapasite yaklaşımını teorik feminist amaçlara uygulamıştır. Bu yaklaşımın sadece halkın kapasitelerine hukuk aracılığıyla dolaysızca uygulanan kısıtlamalar hakkında değil, gelenekler ve toplumsal normlarla biçimlendirilmiş olan kısıtlamalar hakkında da yorum yapması çarpıcıdır. Yani Rawls'un teorisi, yasal kısıtlamalar ve ekonomik teşviklerle sürdürülen cinsiyetçi iş bölümüne itiraz ederken, kapasite yaklaşımı cinsiyetçi iş bölümünün her türden sürdürülme biçimine karşı çıkar. Çünkü kadınların ev dışında, erkeklerle aynı işlerde çalışmalarına ve erkeklerle aynı nitelikleri edinmelerine yardım edecek eşit eğitimsel kaynaklara erişimlerine yasal olarak izin verilse bile, kadınların bir konuma yerleşmeleri toplumsal normları içselleştirmeye zorlanmaları nedeniyle daha baştan engelleniyorsa, o zaman *ilk bakışta* [prima facie] itiraz edilebilir bir durumla karşılaşırız.

Bu değerlendirme, cinsiyetçi iş bölümünde kadınlara tahsis edilen işlerin erkeklere tahsis edilenlerden daha önemsiz ve tatminkâr olduğu fikrine mi bağlıdır? Sanmıyorum. "Kadın"lar alanındaki görevlerin (kapı önünü temiz tutmak) çoğunluğu doğası gereği tatmin etmeyen işlerdir, fakat bazı işler –özellikle çocuk yetiştirmek– sadece son derece zor olmakla birlikte tatminkâr ve doğası gereği değerlidir. Benzer şekilde, "erkekler" alanındaki faaliyetler genellikle ilginçtir, ama açık-

ça değerli (amirlerine açık eleştirilerden sakınmak gibi) değildir. Fakat, iş bölümünün cinsiyetçi doğasındaki düzeni mahkûm etmek için olup biteni inkâr etmeye gerek yoktur. Bazı kadınlar "kadın" alanındaki işler yerine, "erkek" alanındaki işlerde yer almak için daha uygundurlar, bu durumun tam tersi de doğrudur. Bazı kadınlar, özünde ne kadar değerli olursa olsun içine düşmüş oldukları ev işleri ve çocuk yetiştirme hayatında boğulabilir–bazı erkekler, başkaları ne kadar ilgi çekici bulsa da, "eve ekmek parası" getirmekten ibaret hayattan usanmış olabilir. Kendi hayatlarının önüne bariyer kuran normlar, bu gibi sebepler nedeniyle kapasite yaklaşımı tarafından kınanır.

Tahmin edeceğiniz gibi, Nozick'in teorisi cinsiyetçi iş bölümü eleştirilerine büyük ölçüde soğuk bakar. Tabiî ki, kadın ve erkeğe farklı görevler yüklemeyen Nozick teorisi, kadın ve erkeğe, evde ya da iş yerinde farklı görevler yasal olarak yüklenmemeli (ya da farklı görevleri almaları için teşvik edilmemelidirler) görüşüne kapı açar. Ama patronların her kimi isterlerse işe almaya ve her kimle müşteri olarak iş yapmak isterlerse onunla iş yapmaya yetkilidirler görüşünde son derece katıdır. Hâkim toplumsal normlar, şirket sahiplerini kadınlara yönelik ayrımcılığa itiyorsa, ayrımcılık hakkı –devletin buna müdahalesi yanlış olacaktır– o zaman doğmuş demektir. Benzer şekilde, aynı haneyi paylaşan kişiler arasındaki müzakere sonucunda haneyi kapsayan bir iş bölümü kalıbı ortaya çıkarsa –bu iş bölümüne karar verenlerin bileceği bir iştir, dolayısıyla davranışlar toplumsal zemindeki normlar aracılığıyla belirlenmiş olsa bile– devletin onları aksi yönde etkilemeye çalışması yanlış olacaktır. Nozick'in dediği gibi, işverenlerin kadına ayrımcılık süreçlerindeki özgürleşmeleri, toplumsal normların iş bölümünün cinsiyetçi doğası üzerindeki etkileri abartılı biçimler edinebilir. İşverenlerin bu izni kullanmaları ve kadına karşı ayrımcılık yapmaları, kadınların ev dışındaki süreçlerde erkeklere göre çok daha az fırsata sahip olacağı anlamına gelir. Elbette bu durum ev içindeki müzakere gücünü

de etkileyecektir: Eve, kocalarının getirdiği miktarda para getiremeyen kadınların ev işlerindeki aslan payına ilişkin müzakere güçleri de zayıflayacaktır. Eğer çiftler arasında (ya da Nozick'in deyimiyle, üçlü, dörtlü ya da bir hane ne kadar kişiden oluşuyorsa) kimin hangi işi yapacağı konulu *müzakere* fikrini beğenmediyseniz, bir çifti rasyonel olarak birleşmiş fail [*rationally united agent*] kabul ederek, bu failin kendi refahını maksimize etmeye çalıştığını düşünün. Diğer her şey eşittir, ama ev dışında çalışan erkeğin eve kadından daha fazla gelir getirmesi, çiftin ev işlerini kadına yüklemesine yol açar. Her ikisi de ev dışında çalışsa bile, erkeğin kariyerine öncelik tanımaları mantıklıdır – çocuklar hasta olduğunda işe gitmemesi gereken ya da hasta akrabaya bakmak için işten izin alması gereken ya da okuldan sonra çocuklara bakmak ve ev işlerini yürütmek için yarı-zamanlı bir iş bulması gereken kişi kadındır. Toplumsal normlar iki düzeyli çalışır: İlk olarak ev içindeki işleri nasıl yapacağını etkileyerek, ikinci olarak kadının ev dışında ne yapabileceği üzerine büyük çapta sınırlamalar koyarak. Ama eğer bu normlar ve sonuçları olsaydı, Nozick'in onlara karşı olmak için bir dayanağı kalmazdı. Nozick, cinsiyetçi iş bölümünün bazı unsurlarının, bildiğimiz gibi iyi amaçlara hizmet ettiğine ve bu yüzden desteklenmesi gerektiğine inanan muhafazakâr düşünürlerden farklıdır.

Son olarak, peki ya grup-hakları yaklaşımı? Bu yaklaşımın dayandığı grup haklarına ve fırsat eşitsizliği üreten mekanizmaları takviye etmesine dayanarak, cinsiyetçi iş bölümüne karşı olmaktan ziyade destekleyeceğini düşünmek için yeterli neden vardır. Susan Moller Okin ünlü "*Çok Kültürlülük Kadınlar için Kötü müdür?*" [Is Multiculturalism Bad for Women?] makalesinde, tüm kültürlerin bir dereceye kadar cinsiyetçi olduğunu savunur: Yani (erkeklere eşit olarak düşünüldüğünde) kadınların çıkarlarına düşman. Okin, kadınların özgürlüğünü ve kaynaklara erişimini kısıtlayan resmî ve gayri resmî birçok yol olduğunu düşünür. Okin'in bunu ayrıntılandıran örneklerinden üçü şöyledir:

1. Tutsak ederek evlenme, Birleşik Devletler'de Hmong cemaatinde uygulanmaktadır. Evlilikler (14 yaşındaki dünkü çocuğun) kadınların ebeveynleri tarafından ayarlanır ve seçilmiş koca adayı gelin adayını "kaçırır" [*kidnap*] (kızın ebeveynlerinin rızasıyla) ve kıza tecavüz eder, daha sonra kızla evlenir. Genç kadının akıbeti konusunda bazen istişare yapılır, tabiî ki bu pratiğin ahlâkî niteliği bu istişarenin etkisiyle şekillenebilir; fakat rıza yaşının altındaki her çocuk için, onlara yapılan yanlışı hafifleten istişare çok azdır (Okin 1999: 18).
2. İslâmî yasaların bazılarında zina [*adultery*], kadın tarafından yapılmışsa cezası ölümdür ve ceza, zina yapan kadının erkek akrabaları tarafından uygulanır (Okin, 1999: 18).
3. Çoğu Batılı demokrasi tarafından açıkça yasaklanan önceki iki örnekteki kız kaçırma, hem Kymlicka'nin hem de Halbertal ve Margalit'in grup temelli hakları desteklemek için geliştirdikleri çıkarlarla açıkça çelişir, Okin'in üçüncü örneği daha karmaşıktır. Kadın sünneti pratikleri çeşitlilik gösterir, fakat temel pratik klitorisin alınması (*kliteridektomi*) ve idrar [*urination*] ve regl [*menstruation*] için çok küçük bir açıklık bırakacak şekilde vulvanın iki yanının birbirine dikilmesidir (*infibülasyon*). En aşırı şeklinde, kadın sünneti ayrıca dış dudakların [*labia majora*] ve iç dudakların [*labia minora*] tümünün alınmasını da içerir. Bu uygulama hiçbir medikal yarar sağlamaz ve hemoraji [*haemorrhage*], enfeksiyon, idrar yolu enfeksiyonu, perine laserasyonu [*perineal lacerations*] ve lohusalık hummasını kapsayan –ama bununla sınırlı olmamak üzere– çok büyük riskler taşır. Bu operasyon ayrıca son derece acı vericidir. Afrikalı göçmenler arasında oldukça yaygın olsa da, Batı'daki pratikleri açısından rakamsal veriler mevcut değildir. Dünya Sağlık Örgütü –Mali'de kadınların yüzde 93'ü, Sudan'da yüzde 89'u ve Somali'de yüzde 98'i– Afrika ülkelerinde 137 milyon kadının sünnetten mustarip olduğunu tahmin etmektedir (Okin, 1999:18).[1]

Standart bireyci liberal görüşlerin kadın sünnetinin yasaklanması konusunda sıkıntısı yoktur, grup-hakları yorumu daha

[1] "Female Genital Mutilation: Is it Crime or Culture?", *The Economist*, 13 February 1999. Kadın sünneti uygulaması hakkında daha detaylı bir

fazla zorluk yaşayacaktır. Genelde ebeveynlere çocuklarını büyütürken dikkate değer bir alan bırakan bireyciler normal olarak şunu diyeceklerdir: (Çocuk açısından) karşılıklı faydaya uygun mantıklı bir olasılık yokken, ebeveynlerin büyük fiziksel bir hasarın önemli risklerini çocuklarına zorla kabul ettirmelerine izin verilmez. Fakat grup-hakları görüşü, grubun mevcut kültürel yapının devamı uğrunda bir bireye maliyetler dayatmasına (ya da maliyet dayatması ile sonuçlanan bir sistem kurmasına) izin verir. Halbertal ve Margalit, çocuk ve ebeveyn kültürleri arasında bir ayrım yapmazlar: Eğer grup haklarının muhafaza etmesi beklenen kadın sünneti kültüre derinden yerleşmiş ise, bu pratiğe izin verilmelidir.

Aslında kendi ifadelerince liberal grup-hakları teorisyenlerinin, kadın sünneti pratiğini destekleyeceklerini düşünmüyorum. Fakat, Okin daha ileri ve belki de daha tatmin edici bir noktaya değinir. Şöyle der: "Cinsiyet ayrımcılığı genellikle çok daha az görünür. Çoğu kültürde kadınların sıkı kontrolü gerçek ya da sembolik baba tarafından, çoğunlukla kültürün daha yaşlı kadınları aracılığıyla ya da ortaklığıyla, özel alanda cebren yapılır" (Okin 1999: 22). Örneğin geleneksel cinsiyet rolleri, erkeğe bağlılıktaki geleneksel tutumlar ve ayrımcı eğitim tutumları içinde yetiştirilmeyi düşünün. Eşit hakların ya da eşit imkânların resmen inkâr edilmesini gerektirmeyen bu pratiklerin çoğu, kadının kanun önünde eşit bir pozisyona sahip olmasına imkân verir. Fakat kadın ve erkek tutumlarını yavaşça biçimlendiren bu pratikler, kadının gayri resmî fırsatlardan erkeklere göre daha az yararlanacağı ve daha az kaynak talep edebileceği biçimlere yol açar. Özellikle, kız ve erkekler çocukları, statü sıralamasında ayrıma uğramış olan kendi konumlarına –işleyiş sürecinde devlet ya da resmî otoriteler herhangi bir resmî müdahalede bulunmazlar– yerleşebilmeleri için yetiştirilebilirler. Dolayısıyla, kültürelci liberal teoriler

tartışma ve bu uygulamanın toleransını gerekçelendirme girişimlerinin detaylı bir çürütmesi için, bkz. Nussbaum (1988: blm. 4).

–Kymlicka'nın durumunda olduğu gibi– cinsiyetçi yasal kısıtlamalara karşı çıkar göründüklerinde bile, yasal kısıtlamaların icrası yoluyla değil, ama kültürel normların yerine getirilmesi yoluyla var olmaya devam eden cinsiyetçi pratikleri denetlenmeye karşı korurlar.

Okin'in değindiği noktanın iki boyutu vardır. Birincisi, Okin, cinsiyet ayrımcılığının istilâsı altındaki kültürlerin kendi içlerinde yaşayan insanlara karşı iyi kabul edilemeyeceğini ve kültürlerin çok büyük çoğunluğunda (muhtemelen hepsi) grup haklarına sahip olmanın aynı zamanda kültürel aidiyetin çeşitli zorlayıcı içsel kısıtlamalara (resmî ya da gayri resmî) yol açacağına işaret eder. İkincisi Okin, grubu savunma önlemlerinin –grubun daha güçlü üyelerinin diğerlerine baskı yapmasına resmî olarak izin vermeseler de– kültüre içsel sorunlu pratiklerin yasallaştırıcı etkisinden (savunucuları tarafından amaçlanmayan) ve bu pratikleri hem içerden hem de dışardan gelecek eleştirilere karşı daha dayanıklı hale getirmeye dönük etkisinden endişe eder. Bu ikinci ihtimali, liberal demokrasilerdeki muhafazakârların tanıdık pratiklerinden biri aracılığıyla örnekleyelim, muhafazakârların reform tartışmaları karşısındaki tepkileri "vatansever değil" ya da "burada işler böyle yürümez" biçimindedir.

Kymlicka birinci noktayı en azından liberal grup-hakları perspektifinden savunulamaz durumdaki "içsel kısıtlamalar" anlamına gelen "gayri resmî" pratiklere benzeyen geleneksel cinsiyet rollerindeki toplumsallaştırma iddiası aracılığıyla cevaplayabilirdi. Fakat o zamanda iç kısıtlamaların ne olduğu sorusu ortaya çıkar. Kesinlikle ana akım liberal toplumlardaki ebeveynler, çocuklarının geleneksel cinsiyet rolleriyle toplumlaştırılmasının devlet tarafından yasaklamasının uygun olmayacağını –bireylerin bu yoldaki eylemlerinin devlet tarafından en aza indirgenmesini meşru kabul (Okin gibi) etsek bile– düşünür. Standart bir bireysel haklar rejiminde yasaklanması meşru olmayan tutumların muhafaza edilen bir grupta

içsel kısıtlamalardan sayılacağına inanmak zordur. Okin, bu tür pratiklerin grup içerisinde ya da ana akım toplum içerisinde yasa dışı ilân edilmesi gerektiğini savunmaz. Okin'e göre, grup temelli korumalar, itiraz edilebilir (ama yasaklanabilir olması gerekmeyen) pratiklerin grup içinde sürdürülme ihtimalini yükseltir, ki bu durum *grup üyeleri*nin üstlenmek zorunda olacağı bir –grup temelli korumalar sırasında dikkate alınması gereken– bedeldir.

Sonuç

İncelediğimiz teorilerin belirli konulardaki pratik sonuçlarını gösterirken iki amacım vardı. Birincisi, 2. Bölüm'de anlattığım düşünsel denge metodunu resmetmek ve bağ kurmaktı: Teorilerin gerçek durumlardaki sonuçları, bu teoriler hakkındaki yargılarımızı etkileyebilir. Dolayısıyla örneğin, Rawls'un teorisine oldukça eğilimli olan insanların, bu teorinin doğrulayıcı eyleme ilkesel olarak hiç destek vermediğini gözlemlediklerinde rahatsız olduklarını sıklıkla görürüm, ayrıca, doğrulayıcı eyleme ilkesel olarak derinden bağlı olan insanların kendi bakışlarının Nozick'in teorisindeki mantıkla eşleştiğini gördüklerinde bu teoriye bir şekilde ısındıklarını sıklıkla görürüm. Tabiî ki bu durum, genel bir belirleyici değildir: Herhangi bir verili teorinin herhangi bir hal ya da durum hakkında tam olarak ne söyleyeceğini bilmek oldukça zordur.

8
Kişisel Adalet, Siyasî Adalet ve Liberal Feminizm

Bu kitap boyunca, güncel siyaset felsefesindeki hâkim görüşü izledim. Bu görüşe göre, toplumun Temel Yapı'sı adaletin ana öznesidir. Bir başka ifadeyle adalet, birey davranışlarına rehberlik edecek olan prensiplerin bulunmasıyla değil, zorlayıcı ya da terimin geniş anlamıyla siyasî kurumların düzenlenmesine rehberlik edecek prensiplerin bulunmasıyla ilgilidir. İncelemiş olduğumuz teorisyenlerin büyük çoğunluğu, liberteryenlerden [*libertarians*] eşitlikçilere [*egalitarians*] ve grup hakları teorisyenlerine kadar, Rawls'un türettiği "özne olarak Temel Yapı" ana kuralını kabul ederler. Önceki bölümde gördüğümüz gibi, bu görüş liberallerin, fırsat eşitsizliğinin belirli türlerinin aile içinde adaletsizlik yarattığı iddialarını genel anlamda boşa çıkar.

Bu bölümde, kökleri çok eski olmakla birlikte modern çeşidi feminist hareketten kaynaklanan bir eleştiriye bakmak istiyorum. "Kişisel olan siyasidir" [*the personal is political*] sloganıyla özetlenen bu itiraz, Temel Yapı düşüncesinin adalet teorisinin odak noktasına yerleştirilmesinin afakî olduğuna işaret eder – kamusal otoritelerin zorlayıcı faaliyetleri kadar, bireylerin kişisel davranışları da adalet kıstası karşısındaki maddî değerlendirme bağlamında yer alır.

Buradaki tutum, Rawls ya da daha genel olarak liberter-

yenler karşısında, bazı kurumların kamusal doğasının farkına varamayıp Temel Yapı'yı yanlış tanımladıklarını dile getiren farklı bir itirazla karıştırılmamalıdır. Buradaki yanlış tanımlama itirazı, kamusal [*public*] ile özel [*private*] alanlar ayrımı kabulüyle, kamusal alana genellikle tanındığından daha fazlasının dâhil edildiğini ileri sürer. Yani liberteryenler, kapitalist şirketlerin yürüttüğü faaliyetlerin zorlayıcı olmadığını ve dolayısıyla da adalet perspektifinin eleştiriye kapalı olduğu tezini kabule meyillidir. Bazı teorisyenler aileyi benzer şekilde ele alırken – aslında, aileyi özel alanda gören Rawls'un kendisi de aileyi Temel Yapı'ya eklemek ve çıkarmak arasında kararsız kalmıştır.

"Kişisel olan siyasidir" sloganı, bireylerin davranışları ve motivasyonları, gayri resmî egemen kültürel beklentiler ve toplumsal normlara karşılık geldikleri müddetçe, adalet perspektifi değerlendirmesinin öznesidir der. Susan Moller Okin'in "Rawls'un cinsiyetçi iş bölümüne karşı olurdu" tartışmasına cevabı hatırlayınız. Okin cinsiyet sistemini, sadece bir toplumun kanunlarına ve ekonomik sisteminde inşa edilmiş olan teşviklere değil ayrıca, cinsellik ile cinsiyeti yan yana koyan bireysel tercihleri etkileyen hâkim normlar ve beklentilerle de tanımlar. Rawls'un teorisi cinsiyet sisteminin oluşumunda bu normların etkisi olduğu müddetçe olup bitene karşı çıkmayacaktır. Buna karşılık "kişisel olan siyasidir" sloganı, Rawls'un teorisi (ve aynı çizgiyi takip eden Nozick'in, Kymlicka'nın, ve belki de Sen'in ve Nussbaum'un, teorileri gibi) yanlıştır der. Bu itirazı son yıllarda en güçlü şekilde ortaya koyan siyaset felsefecisi G. A. Cohen'dir, dolayısıyla bu görüşün feminizme yansımalarını tartışmaya geçmeden önce Cohen'in argümanına odaklanacağım.

Cohen'in tartışması Rawls'a odaklanır, özellikle Fark Prensibi'nin (maksimin) sadece toplumsal kurumlara değil, ayrıca faillerin bireysel tercihlerine de uygulanması gerektiğini iddia eder. Çünkü, Fark Prensibi'ne zarar vermekten sakı-

nan Cohen, birçoğunun sorgulamadan kabul ettiği bir görüşün eklemlenme nedenlerini gösteren Rawls'a odaklanır. Dolayısıyla, Cohen'in görüşünü Rawls'a karşı bir argüman olarak sunacak olsam da, aslında bu, adalet teorisyenlerinin siyasî yelpazesi içerisinde neredeyse bir uçtan diğerine kadar paylaşılan görüş karşısındaki bir argümandır.

Cohen'in argümanının çözümü oldukça güçtür, ama hakkında yorum yapmadan önce onu doğru sunmak istiyorum. Tam olarak şöyledir.

Argüman, mübah görülen eşitsizliklerden faydalanan bir kimsenin bu faydaları kabul ederek meşrulaştırılmasına sebep olduğu gözlemiyle başlar. Fark Prensibi'ne göre eşitsizlikler, yalnız ve yalnız toplum içinde durumu en kötü olan insanların durumunu iyileştirmek zorunlu olduğunda âdildir der (Cohen 1997: 5). Yetenekli olanın teşviki, yetenekli olanın hem daha verimli çalışmasına neden olup hem de avantajlardan en az yararlanabilenlere fayda sağladığında, ilkesel eşitsizlik mekanizmalarını destekler: "yalnız ve yalnız yetenekli insanlara sıradan ücretlerden daha fazlası ödenirse ve bazı fazlalar... en kötü durumda olan adına toplanabilirse, yetenekli insanlar aksi durumlarda üretebileceklerinden daha fazlasını üretecektir" (Cohen 1997: 6). Teşviklerin verildiği yeteneklileri düşünelim. Fark Prensibi'ni onaylar ya da onaylamazlar. Onaylamadıklarını varsayın: Toplum doğru adalet ilkelerinin yalnız ve yalnızca kendi üyeleri tarafından onaylanması ve sürdürülmesi halinde tam âdil olacaktır (Rawls bunu, iyi-düzenlenmiş toplumun bir şartı olarak ileri sürer), dolayısıyla toplum Rawlsçu tasarruf nezdinde âdil değildir.

Aksine, yetenekli insanların Fark Prensibi'ni *onayladıklarını* varsayalım. Eğer onaylarlarsa, bu prensipleri günlük hayatlarında uygularlar. Fakat o zaman şu soruyu cevaplayamazlar: Neden yeteneksiz birinin özellikle hoşa gitmeyen işler için kazandığından bile daha fazla ücret istiyorsun?

Fark prensibi tartışmasında *kendilerini haklı çıkarmak* isteyen-

> ler, son derece yüksek gelirli işlere dönük çalışma istekliliğinin aksine, sıradan gelirlerle ilgili verimli çalışma isteksizliklerine dayanarak yüksek gelirin gerekli olduğunu iddia edemezler... [Dolayısıyla] bir toplumun adaleti sadece, yasama yapısının işlevlerinden biri değildir... aynı zamanda, insanların bu kurallar içerisinde yaptığı tercihlerdir. (Cohen 1997: 9)

Ana akım savunucularının bu türden bir kullanışsızlığa verecek cevapları vardır elbette. Onlara göre Fark Prensibi sadece toplumun Temel Yapısı'na uygulanabilirdir, çünkü adalet sadece Temel Yapı'nın düzenlenmesi meselesidir. İnsanlar, kanunlara uydukları ve adalet prensiplerinin zorunlu tuttuğu toplumsal yapıları korudukları müddetçe, kendilerini haklı çıkarma yoluna gitmek ve tercihlerini adalet prensiplerinin ışığı altında düşünmek zorunda değildir. Bu, Cohen'in Temel Yapı itirazı diye adlandırdığı şeydir ve tartışmakta olduğumuz görüşü ortaya çıkarır. Fakat Cohen'in bu cevaba itirazına göre Rawls, Temel Yapı itirazıyla çelişen iki şey söyler. Birincisi, Rawls'a göre, en az avantajlı olanlar daha fazla ilerlemenin mümkün olmadığı mevcut "pozisyonlarını gururla taşıyabilir"ler, çünkü başka dağıtım şeklinin belirlediğinden çok daha iyi durumda olduklarını bilirler. Fakat Cohen, daha fazla ilerlemenin mümkün olmadığı fikrinin yanlış olduğunu belirtir, çünkü en az avantajlının maksimum faydasına göre düzenlenen bir Temel Yapı'da bile, eğer daha fazla avantajlı olan eşitsizliğin faydalarını geri çevirirse en az avantajlı olan daha iyi duruma gelebilir. Teşvikler olmadan da daha fazla *çalışabilirlerdi*, ama bunu *yapmayacaklardır*. Yani, yalnızca Temel Yapı seviyesinde Fark Prensibi'nin yerine getirilmesi, en az avantajlının "kendi pozisyonlarını gururla taşımasını" sağlamaz.

İkincisi, Rawls insanların, günlük hayatlarında adalet *prensipleriyle* hareket ettiğini söyler. Ama bu, adaletin kısmen bireysel tercihlerin bir fonksiyonu olduğunu ima eder: Eğer Temel Yapı itirazı doğru olsaydı, o zaman insanların adalet prensipleriyle hareket etmeleri için hiçbir sebep olmazdı.

Tabiî ki Rawls bir sürü şey söyler, uzun bir kariyer boyunca bir kimsenin kendisi ile bir ya da iki kez çelişmesi makûldür. Belki de, Temel Yapı itirazı ile çelişecek bir yorumda bulunmamalıydı. Dolayısıyla, Rawls'un bu itiraza karşı daha olumlu bir argüman sunması gerektiğini fark eden Cohen, Temel Yapı'nın neyi içerdiğine ilişkin iki açıklama arasında sistematik bir muğlaklık olduğunu belirtir. Cohen bu ikisini, *Geniş Zorlayıcı Taslak* [Broad Coercive Outline] ve *Ana Toplumsal Kurumlar* [Major Social Institutions] açıklaması olarak adlandırır. Geniş Zorlayıcı Taslak açıklamasına göre, Temel Yapı'nın kapsadığı kurumlar sadece (yasal olarak) zorlayıcı olanlardır (Cohen 1997: 19). Çok daha geniş olan Ana Toplumsal Kurumlar açıklaması pratik kabuller ve kurallarını kapsar (Cohen 1997: 19-20). Ayrımı ortaya koymak için, Amerika'nın Doğu Yakası ve Orta Batı bölgelerinde yaşayan dinî bir cemaat olan Amişleri [*Amish*] ele alalım. Amiş çocuklar, Amiş olmayan çocuklarla neredeyse aynı kanunlara tâbidirler (farkları, okuldan ayrılmalarına çok erken yaşlarda izin verilmesidir). Reşit olma yaşına eriştiklerinde, dinî törenlere katılmaya ya da cemaat içinde kalmaya zorlanamazlar ve aslında Amiş kültürü, kendi cemaatlerinin kurallarını delmeleri beklenen geç ergenlik dönemindeki bireylere, cemaatte kalma ya da ayrılma kararı vermeden önce düşünme süresi imkânı tanır. Fakat ayrılmayla doğacak bedelin, ailelerini de kapsayacak şekilde cemaatten dışlanmak olacağını bilirler. Resmî anlamda bu pratik zorlayıcı değildir – kanun onaylama ya da yasaklamak adına hiçbir şey yapmaz. Ama yine de (kendi mikro-toplumları içinde) ana toplumsal kurum olarak kabul edilir.

Fakat, insanların zorlayıcı kurumlar içerisinde rutin tercihler yapmaları nedeniyle, sadece zorlayıcı olmayan kurumlar kendi niteliklerine sahiptir. Öyleyse, Geniş Zorlayıcı Taslak açıklamasında, kişisel davranışlar ve kişisel tercihler Temel Yapı'nın parçasıdır ve adalet perspektifinden değerlendirilme-

ye tâbidirler. Yani, Cohen'in argümanına direnmenin tek yolu, Geniş Zorlayıcı Taslak açıklamasına tutunmaktır.

Dolayısıyla Geniş Zorlayıcı Taslak açıklaması, Rawls'un Temel Yapı'ya odaklanmak için sunduğu sebebe ters düşer. Temel Yapı'yı önemsemenin sebebini şöyle açıklar: "Onun etkileri çok derindir ve en baştan beri mevcuttur" (Cohen 1997: 21) ve "tüm modern toplumlar... iyi tasarlanmış ve etkili şekilde organize edilebilmeleri için bazı eşitsizliklere dayalı olması gerektiğinden" Temel Yapı'ya bakmalıyız, çünkü "kurumların kendi idarelerinde yaşayan kişiler üzerindeki etkileri derin ve nüfuz edicidir" (HA 55). Bu, Temel Yapı'nın önceliğini açıklamanın tek yoludur. Fakat Cohen, sadece zorlayıcı kurumların derin ve en baştan beri mevcut olan etkileri içerdiğini düşünmenin yanlış olduğunu, Rawls'un bunun farkında gibi göründüğünü belirtir. Derin ve doğuştan beri mevcut olan etkileri içeren zorlayıcı olmayan kurumların iki açık örneği, hem aile yapısı hem de insanların, ekonominin teşvik yapılarına karşılık verme şeklidir.

Aile yapısını ele alalım. Eğer bir toplumda kadın ve erkek, genellikle kadını ev işlerinden sorumlu görür ve aynı zamanda hem kadının hem de erkeğin ev dışında çalışmasını beklerse, yani cinsiyetçi inançlara sahipse, bu durum kadının eşit olmayan yükler taşımasıyla –kadın ev dışında eşit süre çalıştıktan sonra ev içinde de fazladan çalışacaktır– sonuçlanacaktır. Böyle bir pratik, tahmin edildiği gibi, bahsettiğimiz ebeveynler tarafından yetiştirilecek çocukların kendi hayatlarını nasıl yaşayacaklarına dair beklentilerini etkileyecektir. Bu pratiğin devam ettirilmesi hiçbir kanun ya da kanuna dayalı zorlayıcı araca ihtiyaç duymaz, dolayısıyla bu pratik Geniş Zorlayıcı Taslak açıklamasında kurumsal olarak görünmeyecektir. Fakat bu, açıkça "derin ve en baştan beri mevcut olan" bir eşitsizliktir. Cohen'e göre apaçıktır ki, ev işlerinin kadın ile erkek arasında eşitsizce paylaşıldığı bir toplum, eşitsiz paylaşımın arkasında bir zorlayıcılık olmasa bile –bu anlamda– bu işlerin eşit paylaşıldığı bir topluma göre daha az âdildir.

Şimdi de ekonomideki teşvik yapılarına yönelen bireysel karşılıkları ele alalım. Fark Prensibi'nin öne sürdüğü teşvik yapısı, bir iş yapmadığı takdirde yeteneklerini kullanmayacak olan yetenekli insanları çekmeyi amaçlar, böylece devlet onların çalışmalarının ürettiği fazlaları –en az avantajlı için– yeniden dağıtabilir ve en az avantajlının durumunu iyileştirebilir. Açıkça, devlet yüzde 100 marjinal vergi oranı koyamaz, çünkü bu durumda hiçbir teşvik sağlanmamış olacaktır. Dolayısıyla, devlet yüzde 100'den daha az bir vergi oranı koymalıdır. Vergi oranlarının (ve haliyle geniş zorlayıcı taslağın) özdeş olduğu iki farklı toplumu, A ve B'yi ele alalım. A toplumunda, yetenekli bireyler en az avantajlının çıkarları ile son derece ilgilidir: En az avantajlıya doğrudan yarar sağlayacak pozisyonlarda çok daha düşük maaşlarla çalışmaya heveslidirler. B toplumunda, yetenekli bireyler son derece kişisel-çıkarcıdır: Sadece çok yüksek maaşlarla çalışmaya hevheslidirler, böylece özdeş marjinal vergi oranına rağmen eve daha fazla gelir getirirler.

İki olası senaryo vardır. Birincisinde, A'dakine göre B'deki en az avantajlının daha düşük net reel geliri vardır; ikincisinde ise, A'daki gibi B'deki en az avantajlının da aynı net reel geliri vardır, fakat bilirler ki yalnızca B'deki yetenekli bireyler A'dakiler gibi motive edilirlerse B'deki en az avantajlıların daha yüksek net reel gelirleri olabilecektir. Her halükârda, zorlayıcı kurumlar değil, ama yeteneklilerin motivasyonu, onların aksi durumda olabileceklerinden daha kötü durumda olmalarına sebep olur.

Cohen, ortaya çıkan adaletsizliğin sorumlusunu belirlemenin zorluğundan bahseder. Fakat bu önemli değildir: Daha az âdil olan durumda yanlışlardan doğan sorumluluğun nasıl dağıtılacağını bilmeden de bir durumun diğerinden daha âdil olduğunu söyleyebiliriz. Cohen'in analizinde vurgulamak istediğim kilit nokta şudur: İki toplumdaki adaleti karşılaştırırken, insanların içinde bulunduğu koşulların sadece doğrudan

zorlayıcı kurumlardan kaynaklanan özelliklerini değil, aynı zamanda dolaylı olarak geleneklerden, kültürden ve o toplumdaki inançlardan kaynaklananları da, cebren uygulanmadıkları zaman bile hesaba katmak gerekir. Eğer refahın daha âdil dağıtıldığı bir toplumla refahın daha adaletsiz dağıtıldığı iki toplum arasındaki tek fark, daha eşitsiz olan toplumdaki insanların, inançların maksimize edilebileceği davranışlara yönlendirilmesi ise –maksimin [ilkesine göre] aynı zor yapılarını içerseler bile– refahın daha eşit dağıtıldığı bir toplum, refahın daha eşitsiz dağıtıldığı bir toplumdan daha âdildir.

Eğer Cohen haklıysa, şu âna kadar gördüğümüz teorisyenlerin büyük çoğunluğunun kabul ettiğinden çok daha fazla adalet yorumu vardır. Cohen'in Temel Yapı anlayışına göre, Rawls'un teorisi Okin'in kullanmak istediği biçime dâhil edilebilir, çünkü Cohen'e göre hem cinsiyet sistemi hem de eşitsizliklerin reddi, yetenekli bireylerin çıkarlarıyla ilişkili zorunlulukların harekete geçirdiği haksızlıklardır. Hâli hazırda radikal olan bir teori, daha fazla radikalleşir: Radikal eşitlikçi ve radikal feminist.

Kişisel olan, Cohen'in ileri sürdüğü şekilde siyasî midir? Cohen'in argümanı karşısındaki üç kanıta kısaca değinmek ve sonra, yine kısaca, kişisel ve siyasî arasındaki ilişkiyi yeniden şekillendirmeye çalışan bir adalet teorisine bakmak istiyorum.

Birinci cevap, Cohen'in dediği her şeyi kabul etmek ve sonra bunun hiçbir pratik fark yaratmadığı yorumunu yapmak olabilir. Bir kimse, kültürün doğru türde bir içeriğe sahip olduğunu nasıl garanti edeceğimiz söz konusu olduğunda, basitçe hiçbir fikrimizin olmadığını gözlemleyebilir. Cohen güzel bir örnek verir: 1950'lerde Amerikalı meslektaşları ile buluşan İngiliz bir iş adamı, daha eşitlikçi bir kültürden gelmeleri sebebiyle, bir İngiliz'in sahip olduğuna kıyasla Amerikalılar ve çalışanları arasında tanık olduğu çok büyük eşitsizlik karşısında –kıskanmaktansa– şok olur. Peki, nasıl oldu da

1950'lerin İngiliz kültürü böyle oldu? Kesin olarak bilseydik bile, bu etkileri devlet eylemleri yoluyla nasıl tekrarlayacağımızı bilemezdik. 1970'lerden bu yana Birleşik Devletler'in kültürü, eşcinselliğe karşı daha hoşgörülü (ateşli eşcinsellik karşıtları bile "günahkâr olanı sevdiklerini, ama bu günahtan nefret ettiklerini" belirtmeyi zorunlu hisseder ve büyük olasılıkla bunu az ya da çok samimiyetle yaparlar) ve daha az ırkçı hale geldi. Fakat esas itibariyle, bu değişim, hükümetin ne başlattığı ne de çok fazla kontrolünün olduğu bir hareketin sonucu olarak meydana geldi.

Bu tutum pratikte, bir kültürün gelişimine ve karakterine müdahaleden kaçınmak için iyi bir sebeptir. Ama etkili olabileceği zaman devlet eylemine yetki vermeyi reddetmek için değildir. Öyleyse şimdi, bireylerin nasıl yaşamak gerektiği hakkındaki yargıları ve tercihleri üzerinden kendini belli eden "değerlendirme ve yorumlama kalıplarının başarılı biçimde kontrol edilmesinin devlete maliyetini düşünelim". Mevcut durumdaki en doğal araç, çocukların eğitimi ve yetişkinler için de halk eğitimidir. Devlet eğitim üzerindeki kontrol araçlarını, genel değerlendirme ve yorumlama kalıplarını değiştirmek için kullanabilir. Kalıpların değiştirilmesi eylemini, örneğin eşcinselliğe karşı ya da farklı dinî görüşlere ve din karşıtı görüşlere karşı belirli yaklaşımları teşvik etmeden nasıl yapabileceğini anlamak zordur. Yani, devlet kendini, yetişkin adaylarının zihinlerini biçimlendirmeye bulaştırmak zorunda kalacaktır.

Burada hükümetlerin eğitim üzerindeki kontrollerini tipik olarak, hem açık hem de çok açık olmayan yollarla icra ettiğini hatırlatmak gerekir. Devletler eğitimi, sıklıkla vatansever duyguları ya da bazı dinî inanışları çocuklara aşılamak için kullanırlar. Ayrıca demokratik ülkelerdeki devlet okulları genellikle demokratik karakteri çeşitli araçlarla teşvik ederler: Çocukları oy kullanmaya, kamu hizmetine değer vermeye, kamusal meseleler hakkında eleştirel düşünmeye, aynı fikirde

olmayanlara hoşgörülü davranmaya teşvik etmek ve benzerleri gibi. Çok açık olmayan müfredatlara diğerlerine göre öncelik veren devletler bu yolla öğrencilerde belli öznel eğilimleri geliştirirler. Yani, eğitim yoluyla karakter şekillendirme otoriter görünse de, olağandışı bir durum değildir.

Cohen'e ikinci cevap, Andrew Williams tarafından geliştirilir. Williams, adaletin öznesini basitçe zorlayıcı yasal yapı olarak tanımlamak için hiçbir ilkesel sebep olamadığını kabul eder. Cohen'in, Temel Yapı'nın zorlayıcı yapısı ya da insan hayatına derin etkileri ile tanımlanabilir olduğunu varsaymak için fazla hızlı davrandığını düşünür. Alternatif bir tanım, Rawls'un kamusal açıklığın değerine vurgu için geliştirilebilir. Rawls, "Kurum ile kamusal *kurallar sistemini* anlamalıyım" der (Williams 1998: 233). O, "kurumsal" [*institutional*] terimini, belirli tipteki normların gerçekleştirildiği faaliyetin karşılığında kullanır, ki bu kamusal anlayışıdır: Bireyler, (i) kuralların genel uygulanabilirliğinin, (ii) kendi belirli sorumluluklarının, ve (iii) bu zorunluluklarla uyumlu olma derecelerinin herkesçe bilinen gerçeğine erişebilirler. Dolayısıyla, Rawlsçu prensipler talebine göre:

> bu hedeflere ulaşmada en etkili kurumların tesis edilmesi ve sürdürülmesi, buna ulaşmayı engelleyen kurumları suçlu bulmalarıdır. Fakat bu prensipler, belirli tiplerdeki kararlara uygulanamazlar. Bazı tercihler için, son derece etkili olsalar bile, kamusal kurallarla uyum sağlayan ya da onları ihlâl edenlerden sayılamazlar... dahası, böyle, kamusal olmayan tercihler arasında, birinin, ekonomik eylemler için eşitlikçi görüşlerini genişletmekten ziyade bir pazar-büyütene dönüşme kararları vardır. (Williams 1998: 234)

Rawls'un adalet teorisi üzerine bu açıklamasını kamusal kurallar sistemine uygulama tercihi, sadece vatandaşları özgür ve eşit olarak görmeyi değil, aynı zamanda belirli bir toplumsal birlik anlayışını da kapsar – insanlar herkesin kabul edebileceği kurallar çerçevesinde birlikte yaşamalılar, dolayısıyla bu kurallar herkesin maiyetini bilebildiği ve diğerleri de

riayet ettiği müddetçe, herkes tarafından riayet edilebilir olan kurallardır. Bu görüşte, eşitsizliğin farklı kaynakları asimetrik kabul edilir. Çünkü, adalet bakışının işaret ettiği bilgiyi, ancak maliye politikasının içeriği ve gerçekte neyin uygulandığı bilgisi aracılığıyla toplayabiliriz. Fakat kamusal olarak, harekete geçmiş olan bireyin bile eksiksiz bilgiden daha azına sahip olduğu bireysel motivasyonlar izlenemez. Adalet teorisi kavrayışının amacı, elbette ki rakip adalet teorilerine ait *sınırlı bilgi olgusunun* değerlendirilmesidir. "Kapsamı kamusal olarak erişilebilir olgu ile sınırlı" olan prensipleri seçmeliyiz, çünkü eşitsizliğe ait bu türden kaynakları umursamamızın ana sebebi "basitçe eşitsizliklerin sadece insanların hayatları üzerindeki farklı etkileri değil" ayrıca eşitsizliklerin kamusal doğasının kendisidir (Williams 1988: 245).

Benzer şekilde, cinsiyetçi iş bölümünü ele alalım. Aslında, kanunların ve ekonomik teşviklerin sistematik olarak kadınların zararına olacak şekilde düzenlenip düzenlenmediğini izleyebiliriz, şâyet düzenlemeler kadınların zararına ise bu toplumun adaletsiz olduğunu söylemek uygun olacaktır. Ama örneğin, kadınların belirli türde ev işlerini daha fazla yaptıklarını gözlemledik diyelim, aslında olup bitenleri, bu sonucun ortaya çıkmasına yol açabilecek olan yasal kısıtlamaları ve ekonomik teşvikleri uzun zaman önce ortadan kaldırmış olmamıza rağmen gözlemledik. Bunu kültürdeki sistematik baskının bir sonucu olarak mı ya da doğal eğilimin bir sonucu olarak mı ya da basitçe özerkleşmiş özgür tercihlerin sonucu olarak mı işlediğini bilemeyiz. Kamusallığın gerektirdiği inançlar sisteminin ve karakterinin açıklamasını yapamayız. Dolayısıyla, adalet prensipleri yorumdan kaçınmalıdır.

Williams'ın Cohen'e cevabı, adaletin sınırlı faaliyet alanını eski durumuna kavuşturur. Etkin biçimde, kişisel olan siyasî değildir, çünkü kişisel olan açıkça izlenilebilir değildir der. Eşitsizlik sadece inançlar tarafından üretiliyorsa, daha fazla eşit olan bir toplum daha az eşit olan toplumdan daha fazla âdil değildir. Fakat bir başka olası cevap, Cohen'in ileri sür-

düğü gibi adaletin geniş bir alanı kapsadığı fikrini onaylaması anlamına gelebilir ki bu da bir değer olarak –devletin adaleti teşvikine bir dizi kısıtlama koyan– meşruiyet fikrini hatırlatabilir. Aslında meşruiyetin değeri Rawls'un "siyasal" liberal [*political liberal*] bir teori oluşturma girişiminin temelini oluşturur. Rawls'un teorisi, çok geniş bir iyi hayat kavrayışı [*conceptions of the good life*] çerçevesinde hukukileştirilebilecek bir teoridir.

Peki, meşruiyet neyi gerektirir? Güncel meşruiyet açıklamalarının çoğunun paylaştığı özellikleri kısaca özetleyerek, bu özelliklerin devletin inançları manipüle etmesinin adaleti (meşru olarak) sürdürmesini neden zorlaştırabileceğini açıklayacağım. Standart görüşlerde meşruiyet, öncelikle devletin, tüm makûl kişilerin rızasına karşı hassas olmasını gerektirir. Fakat bu görece zayıf bir taleptir, çünkü bir devlet hassasiyet şartını, gerçek kişilerden bazıları makûl olsalar bile gerçek kişilerin rızasını almadan da yerine getirebilir. Makûl insanlar rıza gösterirlerdi demek, onların gerçekten rıza gösterdiği ya da göstereceği anlamına gelmez. Yani, çoğu açıklama bunu, devletin çoğu gerçek insanın fiilî rızasına sahip olması talebi ile destekler. Çok tutulmayan bir hükümetin, halk rıza *gösterebilirdi* düşüncesi ile yetinmesi, basitçe yeterince çabalamadığını gösterir. Ama şimdi üçüncü koşula, bizim amacımız açısından en önemli koşula geçeceğiz: *Eğer bir rejim rızayı kendi üretirse, fiilî rıza bu rejimin meşruiyetine hiçbir katkı sağlamaz*. Örneğin fiilî rızanın, bir hükümet organı tarafından su kaynağına rıza-üreten bir ilâç katılarak üretildiğini farz edelim. Bu rejimin meşruluğu meselesini değerlendirirken, bu rızanın değerlendirmeye dâhil edilmesini asla düşünmezdik. Rızanın değerlendirmeye dâhil edilmesi için, bizatihi vatandaşların kendi özgür ve manipüle edilmemiş rasyonalitelerinin sonucunda ortaya çıkmış olması gerekir. Hükümet kazanabileceği rızayı süreci etkilemeye çalışarak tehlikeye atmış olur.

Bu, toplumun inançlarını manipüle etmek için harcanan

çabada neyin yanlış olabileceğine işaret eder. Bir hükümetin, insanların karşılaştığı teşvikleri ve sahip oldukları kaynakları değiştirmek amacıyla, baskıcı kurumlarda reforma yönelmesi (Özgürlük Prensibi gibi bir şey tarafından belirlenen sınırlar içerisinde) tümüyle meşru iken, inançların karakterini değiştirmeye yönelik dolaysız müdahalesi gayri meşru durum riskini taşır.

Tabiî buradaki meşruluk anlayışı, daha önce bahsettiğim bazı pratiklerin olağan olup olmadığı sorusunu akla getirir. Özetlediğim bu meşruluk anlayışında, eğitimin vatanseverliğin ve hatta sivil kuruluşlara sadâkatin teşvikinde kullanılması sorunlar yaratabilir. Eğer adalet ve meşruiyet arasındaki ilişkiyi belli bir yoldan düşünürsek, bu güçlü bir itiraz gibi görünebilir: Rawls'ta çoğunlukla göründüğü gibi, adaleti meşruiyet prensibini ihlâl eden herhangi bir unsurla yapamayacağımızı düşünmeliyiz. Ama pratikleri –adalete büyük kazanımlar sağlaması halinde–, meşruiyetten fazla ödün vermeden adaletteki bazı kazanımları, meşruiyetteki bazı kayıpların savunulması kabul ederek yani bu iki değerin rekabeti olarak görüp meşrulaştırabiliriz.

Cohen'e karşı bu cevap, her ikisinden de yararlanmamıza olanak verir. Daha fazla eşit olan bir devletin daha az eşit olandan daha *âdil* olduğunu ama yine de hoşgörülebilir olmadığını söyleyebiliriz; ya da en azından, her şey göz önüne alındığında, bunun daha iyi olmayabileceğini, çünkü hükümetin, adaleti desteklemek için mübah görülenler çerçevesinde yapabileceklerinin kısıtlı olduğunu söyleyebiliriz. Fakat bu tamamen, hâkim inanç sistemindeki içeriğin uygun açıklamasına bağlı olan eşitlik çerçevesinde âdil ve meşru kabul edilebilir. Cohen'in örneğine bakalım, 1950'lerdeki İngiliz yöneticiler ve çalışanları arasındaki ilişkinin Amerikan yönetici ve çalışanlarına göre daha âdil olmasının nedeni savaş sonrası İngiltere'sindeki inançlar sisteminin devlet güdümlemesiyle ortaya çıkmamış olmasıydı. Buradan, Birleşik Devletler'in daha

meşru ve daha âdil bir seçeneği mevcuttu sonucu çıkmaz; ama daha âdil bir düzenlemeye sadece inançlar sisteminin gayri meşru güdümlemesi aracılığıyla ulaşabilir gibi bir sonuç çıkabilir.

Feminizm, yeniden dağıtım ve tanıma

Temel Yapı fikrinin ima ettiği "kişisel olan siyasidir" sloganının modern kullanımından doğan siyasî tutumun Cohen'de öne sürüldüğü şekliyle –daha geniş anlamda yorumlanmasının– feminizme karşılık gelen çıkarımları nelerdir? Okin'in, Rawls'un adalet teorisinin ekonomi ve ev içerisindeki cinsiyetçi iş bölümünü mahkûm eden argümanını 7. Bölüm'de eleştirdiğimi burada hatırlatmak isterim. Bu eleştirideki argümanım toplumun "geniş zorlayıcı taslağı" olarak yorumladığım adalet prensiplerinin toplumsal Temel Yapıya uygulanmasının ekonomideki cinsiyetçi teşvikler ya da cinsiyetçi kanunlardan ziyade, toplumdaki cinsiyetçi normlara karşılık gelen kararlara, yani insanların bireysel kararlarından doğan cinsiyetçi işbölümünün özellikleri karşısında duyarsız olduğu yönündeydi. Okin'e göre, cinsiyetçi normların oluşturduğu cinsiyetçi iş bölümlerinden bazıları Rawls'un teorisinde suçlanmaz.

Fakat Cohen'in Temel Yapı'ya getirdiği yeniden yorumlama, kişisel özellikler anlamında, farklı bir açıklamaya izin verir. Eğer Ralws'un ilkelerini, inanç sistemlerine ya da kültüre ve ayrıca geniş zorlayıcı taslağa uygulayabilirsek, cinsiyetçi iş bölümü mahkûm edilebilir. Sadece cinsiyetçi teşvikler değil, aynı zamanda cinsiyetçi normlar da mahkûm edilebilir. Tabiî ki bu Okin'in aklındaki muhtemel Temel Yapı yorumudur. Ama Temel Yapı'nın bu daha geniş yorumunda, prensiplerin tam olarak neyi mahkûm ettiği konusunda açık olmak önemlidir. Kadın ve erkek arasındaki iş bölümündeki eşitsiz sorumluluklardan bazıları –doğal farklardan kaynaklanan iş bölümüyse– her iki yorumda da mahkûm edilmez: Örneğin, çocu-

ğu erkek değil de kadının taşıması ve kadının emzirmesi adaletsizlik değildir. Elbette, evlilikteki eşitsiz sorumluluklar örneklerinin tamamına itiraz edilmeyebilir. Bazı çiftlerde ev işlerinin kadının yükünü fazlasıyla ağırlaştıran biçimde düzenlenmiş olması gerçeği nedeniyle hemen bir yanlışlığa işaret edemeyiz. Temel Yapı'nın kısıtlanmış yorumu sadece zorlayıcı kurumların insanların kararlarına nüfuz edebildiği noktaya kadar incelenmesine imkân verir, oysa genişletilmiş yorum, bu nüfuza ek olarak inanç sistemlerinin nüfuz alanlarının incelenmesine de imkân tanır. Olay budur. Bu kararların tuhaf bir şekilde verildiği ya da genel olarak kadının daha fazla yük taşımasına neden olan baskıcı kültürel normların ya da teşviklerin işlemediği bir arkaplanda –kadının yükü aile biriminin refahı için çoğaltılıyorsa– adaletsizlik söz konusu değildir.

Bu kitabın odağında yer alan adalet ve yeniden dağıtım arasındaki ilişki ile tanınma olarak adalet hakkında bazı yorumları kısaca özetlemek istiyorum. Nancy Fraser'e göre, kaynakların dağıtımına odaklanan gelenek tek yanlıdır, dolayısıyla bağımsız ve eşit derecede önemli olan bir toplumdaki insanların eşitlik çerçevesine uygun "tanınma"ları meselesiyle ilgili adalet boyutudur. Detaylı olarak tartışmayacak olsam da Fraser'in adalet teorisi eksiksizdir, tanınma hakkındaki yorumlarının önemini göstermek istiyorum.

Şu âna kadar gördüğümüz tüm teorisyenlerden farklı olarak Fraser'in çıkış noktası gerçek hayattır. O gerçek hayattaki adaletsizlikleri tanımlar ve bu adaletsizliklerle ilgili yanlışların ne olduğunu (bunların neden adaletsizlik olduğunu) açıklayan ve bunların ortadan kaldırılmasına kılavuzluk eden bir teori ortaya koymaya çalışır. Eşitsiz dağıtım [*maldistribution*] ve yanlış tanımayı [*misrecognition*] kendine özgü yanlışlar olarak tanımlayarak başlar. Kötü dağıtım, bazı kişiler ya da grup olarak insanların adaletin gerektirdiğinden daha az ya da adaletin izin verdiğinden daha fazla kaynağa sahip olduğu zaman ortaya çıkan yanlıştır. Yanlış tanıma, bazı kişiler ya da

grup olarak insanların toplumda hâkim olan "kurumsallaşmış kültürel yorumlama ve değerlendirme kalıplarının" bir sonucu olarak eşit saygıdan mahrum edildikleri zaman ortaya çıkan yanlıştır. Kötü dağıtım, siyasî ekonominin düzenlenme şeklinin bir sonucudur, yanlış tanınma, statü düzeninin tasarlanma şeklinin bir sonucudur.

Tabiî ki, kavramsal olarak farklı yanlışlar olan eşitsiz dağıtım ve yanlış tanıma çoğunlukla birlikte ortaya çıkar. Afrikalı-Amerikalılar, Jim Crow yasalarına bağlı olarak hem kaynaklardan hem de saygıdan mahrumdular – ve elbette her bir yoksunluk belirgin adaletsizlikler oluşturmaktadır. Onların şikâyet etmek için oldukça farklı iki zemini vardır. Bazı grup üyelerinin sadece yanlış tanıma, diğerlerinin eşitsiz dağıtım ve geri kalanın da her ikisinden birden mustarip olması tamamen gerçekçi görünmektedir. Dolayısıyla Fraser, toplumda iki farklı grup türü tanımlar:

1. *Tek değerli kolektiflerin* varlıkları yalnızca ya siyasî ekonomiden ya da statü düzeninden kaynaklanır, fakat her ikisinden birlikte kaynaklanmaz (Fraser 1998: 11-12). İşçi sınıfının standart sosyalist açıklamaları, varlığını yalnızca siyasî ekonomiden alırken, gey ve lezbiyen cinsellikler, varlıklarının (bir kolektif olarak) statü düzeninden kaynaklanmış olduğunu açıklama eğilimindedirler. Tabiî ki, bir kolektif varlığın kaynağının statü düzeni olduğunu söylemek, kolektif içindeki insanlar (ki onlar mevcut kolektifi statü düzeninden bağımsız olarak oluşturur) arasında hiçbir ortak özellik yok demek anlamına gelmez. Gey erkeklerin hepsi geydir, eğer eşcinsellik horlanmış bir cinsellik olmasaydı bile, onlar yine gey olurdu. Fakat uzun erkeklerin (hepsi gerçekten uzun olan) oluşturacağı bir kolektiften daha farklı bir kolektif oluşturmazlardı. Bununla birlikte bir kolektif tek değerlidir demek, sadece bir çeşit yanlış nedeniyle mağdur olduğu anlamına gelmez İşçi sınıfına mensup kişiler yanlış tanınmış olabilir ve gey bireylere de ekonomik olarak ayrımcılık yapılmış olabilir, ama böyle olunca kötü dağıtımdan da mustarip olmuş olurlar. Fakat varlığı siyasî ekonomiden kaynaklanan bir grubun yarattığı

bir mağduriyet sonucunda beliren bir yanlış tanınma, onları mağdur eden kötü dağıtımın bir sonucudur – kötü dağıtım problemini çözersek yanlış tanınma yok olup gider.

2. *İki değerli kolektiflerin* varlıkları kısmen siyasî ekonomiden ve kısmen statü düzeninden kaynaklanır. Fraser'in başlıca örneği cinsiyettir (Fraser 1998: 15). Kadınlar, "hem sosyo-ekonomik eşitsiz dağıtım hem de kültürel yanlış tanıma nedeniyle mağdur olabilirler; bunlar, birinin diğerini dolaylı etkilediği adaletsizlikler değildir, fakat ikisi de birincil ve birlikte-özgündür" (Fraser 1988: 15). Fraser'a göre iki değerli kolektifler aslında normdur: Genellikle tek değerli görünen kolektiflerin bile, incelemeden sonra iki değerli oldukları ortaya çıkar.

Fraser'a göre, bir adalet teorisi bu iki yanlışın her ikisine de uygun ağırlık vermelidir. Fraser'in teorisi, onun "katılımcı eşitlik prensibi" söylemi ile özetlenir. Bu prensibe göre, toplumsal kurumların uygun düzenlenmesiyle herkes kamu hayatında eşitler olarak bir araya gelebilir:

> Basitçe, bazı bireylerin ve grupların oluşumlarına eşit olarak katılmadıkları kurumsallaştırılmış yorumlama ve değerlendirme kalıplarının bir sonucu olarak toplumsal etkileşimdeki tam ortak statüden mahrum edilmesi ve ayırıcı özelliklerinin ya da onlara atfedilen ayırıcı özelliklerin küçük görülmesi adaletsizliktir. (Fraser 1988: 24).
>
> Adalet, toplum üyelerinin birbirleriyle eşitler olarak etkileşimde bulunmalarına izin veren toplumsal düzenlemeleri gerektirir. (Fraser 1988: 30).

Bu prensibin temelinde "(katılımcı eşitlikte özneler arası zorunlu koşul) toplumsal itibarı elde etmek için eşit saygı ve/veya eşit fırsat" hakkı yer alır (Fraser 1988: 24). Bu hak, katılımcı eşitlere olanak sağlamak için düzenlenmiş toplumsal kurumları gerektirir.

Fraser, yerine getirilmesi gereken üç koşulu açıklar:

a. Biçimsel yasal eşitlik: Yani kadınlara, etnik azınlıklara, eşcinsellere ve benzerlerine karşı yasal ayrımcılık olmamalıdır

(Fraser 1988: 30) ve ayrıca:

b. "Kaynakların dağıtımı, katılımcıların bağımsızlığını ve 'sesini' garantiye alacak nitelikte olmalıdır" (Fraser 1988: 30-1);

c. "Kurumsallaştırılmış kültürel kalıplar ve değerlendirme kalıpları, tüm katılımcılara eşit saygı gösterir ve toplumsal itibarın elde edilmesinde eşit fırsat sağlar" (Fraser 1988: 31).

Fraser'in teorisi, siyaset eleştirileri ve kendi sosyolojik analizlerine destek bulmak için siyasî teorik kaynakları kullanmaya hevesli sol eğilimli akademisyenler tarafından devam ettirilmiştir (örneğin bkz., Apple, Whitty ve d.). Fakat, adalet teorisinin ilk iki maddesi (yukarıdaki (a) ve (b)), geleneksel liberal eşitlikçi teorisyenlerin görüşlerine çok yakındır. Üçüncüsü, Fraser'in teorisini Rawls'un, Nussbaum'un ve hatta Nozick'in teorisi gibi standart liberal adalet teorilerinden ayıran kilit maddedir. Fraser, Rawls gibi liberal eşitlikçilerin tanınma meselelerini yanlışlıkla yeniden dağıtıma indirgediğini ileri sürer. Fakat bu doğru değildir: Tersine, Rawls'un teorisinin temel ahlâkî motivasyonu, toplumsal hayatın, insanların statülerini eşit ve özgür kişiler olarak uygun şekilde tanıması amacıyla düzenlendiğini garantiye alır. Nozick, Nussbaum, Friedman ve Kymlicka, tanınmaya hepsi de benzer şekilde ama farklı yollardan öncelik verirler. Fakat standart liberal görüş, işi, "[k]urumsallaştırılmış kültürel yorumlama ve değerlendirme kalıpları, tüm katılımcılara eşit saygı gösterir ve toplumsal itibar edinimi için eşit fırsat verir" noktasına kadar götüremez. Cohen'in belirttiği gibi, hem toplumsal yapıların baskıcı karakterini adaletin özellikle öncelikli ihtiyacı olarak gördükleri için hem de teorilerini çok geniş bir yelpaze içerisindeki çelişen iyi kavramlarının taraftarlarına açıklamaya çalıştıkları için, doğrudan zorlayıcı yasal yapılara odaklanırlar.

Fraser belirli bir probleme bakar; eğer Rawls ve Nussbaum Fraser'in üçüncü maddesini (yukarıdaki (c)) değerlendirmeyi düşünseydiler bu problemle ilgilenebilirlerdi. Fraser insanî gelişimin, bağnaz bir anlayışa, kendini gerçekleştirmeye ya da bir iyi kavramına bağlı olmadığını, bunun yerine "birbir-

lerinden farklı iyi anlayışlarına sahip olanlar aracılığıyla kabul edilebilir" bir adalet teorisine bağlı olduğunu vurgular (Fraser 1998: 25). Özellikle bu, "ezilenin öz-bilinç yapısını" bozar ya da "baskıcının zihnindeki önyargıdan" kaynaklanır gözleminden türeyen bir güce dayanmaz (Fraser 1998: 26), dolayısıyla kurbanı suçlamaktan ya da zihin denetiminden kaçınır. Bir başka ifadeyle Fraser, hem Rawls'un hem de Nussbaum'un sağlamaya çalıştığı anlamda "siyasî" bir adalet teorisi peşindedir: Geniş bir yelpazede yer alan iyi anlayışları için meşrulaştırılabilecek bir teori.

Fakat üçüncü maddenin uygulanması bu teorinin toplumlarımızdaki yerleri geniş olan birçok iyi anlayışına ters düşmesine neden olacaktır. Mesele, sadece çoğu dinî görüşün eşcinselliği sağlıksız kabul etmesi ve kadının sistematik olarak zararına işleyen bir cinsiyet rolleri buyurması ile ilgili değildir, ayrıca çoğu rasyonel iyi anlayışının dinî görüşü küçümsemesi ve müminlerin birçok muhakemesini irrasyonel kabul etmeleriyle ilgilidir. Bu farklı davranış türleri ile eğitim ve yetişkinlerin eğitimi aracılığıyla eşzamanlı mücadele edilebilirdi. Bunun zorluğu bir yana, bu süreçte devletin kendisi, kendi adalet teorisini meşrulaştırmasını umduğu iyi anlayışıyla bile ters düşebilirdi. Siyaset teorileri her zaman ince bir çizgi üzerinde yürür: Bu teoriler, toplumsal kurumların nasıl yapılandırılacağı hakkında ayırt edici taleplerde bulunabilecek bir adalet teorisi tesis edebilecek –çoğu makûl iyi anlayışının desteğini alabileceği– unsurlar öne sürebilmelidir.

Bu konuya ilişkin olarak yasal zorlayıcı yapıların bozuculuğunun ötesine geçen üçüncü maddenin uygulanması Fraser'i en azından daha önce açıklanmış olan meşruiyet prensibi ile ters düşürür. Devletin değerlendirmeleriyle uyumlulaştırılması amaçlanan hâkim değerlendirme kalıplarını manipüle eden devlet müdahalesi, hükümet değerlendirmeleri (objektif olarak) doğru olduğunda bile rızayı kendisi üretmiş olacağı için meşruiyet prensibi ile çoğunlukla çelişecektir.

Sonuç

Kişisel olanın siyasî olduğu düşüncesiyle ilgili bazı unsurlar sezgisel olarak doğrudur. Bunu söylemek, hem olup bitenlerin sadece zorlayıcı kurumlardan ibaret olmadığını hem de hayatımızın gidişatına nüfuz eden ve farklı siyasî seçenekleri karşılaştırırken ortak yaşamımızın daha az hissedilir ve fazla resmî olmayan özelliklerden (değerlendirme kalıpları, kültürel normlar, inanç sistemleri) oluştuğu gerçeğini açıklamamıza olanak tanır. Fakat bu bir sonraki adımı atıp, devletlerin adaleti sağlamak için gerekenleri yapmaya zorunlu olduğunu ya da yapma izinlerinin olduğunu varsaymamızı içermez. Kişisel olan, siyasî olsa da, hâlâ kişiseldir. Fırsatları ve kaynakların dağıtımını etkilemeye yönelik diğer müdahale şekilleri karşısındaki ahlâkî bariyerlere kıyasla, bireylerin karakterlerini ve motivasyonlarını şekillendirmeye yönelen devlet müdahalesi karşısında daha güçlü ahlâkî bariyerler vardır. Bunu söylemek tevekkülcü [*quietistic*] olmamaktır; bu bizi özellikle, kendi avantajlı pozisyonlarını diğerlerini sömürmek için kullananlara ya da mevcut pozisyonlarını en az avantajlının yararına kullanmaktansa kendilerine daha fazla avantaj sağlamak için kullananlara göz yummaya zorlamaz. Şunu rahatlıkla söyleyebiliriz, yasaklanmaları doğru olmayacak bu ve benzeri tutumlar toplumdaki mevcut adalet düzeyini azaltmaktadır.

9
Sonuç

Adaleti teorileştirme arayışındaki çok sayıda çağdaş yaklaşımı incelemiş olduk. Ele almış olduğumuz teorilerin ortak bazı özelliklerini kısaca belirtmek ve ardından da adalet hakkında çeşitli muhafazakâr düşünceler önererek bitirmek istiyorum.

Ortak özellikler

İncelemiş olduğumuz teorilerin üç ortak özelliği vardır. Birincisi bu teorilerin tümü eleştireldir. Yani bu teoriler, mevcut siyasî durumu kendiliğinden güç sahibi olarak ele almaz. Çerçevesi içinde düşünüyor oldukları belirli değerlerin önemlerini vurgulayan bu teoriler, uygun değerler sıralaması aracılığıyla uygulanacak kurumsal kuralların tespit edilmesiyle oluşturulurlar. Bu teoriler, mevcut kurumları bu belirsiz standart referans aracılığıyla ve belirli bir eleştirel mesafeden değerlendirmemizi beklerler, ama teorik çerçevenin meşrulaştırılması mevcut kurumlardan yola çıkarak oluşturulmaz. Tabiî ki, bu teorilerin her biri, çağdaş toplumların bir takım özelliklerini destekler. Hem Friedman'ın hem de Nozick'in teorisi çağdaş kapitalist toplumlardaki temel ekonomik rekabet kurallarını kabaca destekler. Rawls'un ve Sen'in teorileri ise Batı Avrupa ülkelerindeki refah devleti anlayışını ve yeniden dağıtımcı vergilemeyi geniş hatlarıyla, kabaca destekler. Ayrıca, bu te-

orilerin tam olarak uygulanması, çoğu ülkenin garantilediğinden daha güçlü özgürlükler gerektirse bile –Kymlicka'nınkini de içeren bu teoriler–, mevcut liberal demokrasilerin büyük çoğunluğu tarafından garanti edilen temel özgürlüklerin (benzer) meşrulaştırılmalarını sunarlar aslında. Fakat bu teoriler, mevcut toplumsal düzeni desteklemeyi değil, bu düzeni değerlendirmek için bağımsız, rasyonel olarak savunulabilir bir dayanak sunmayı amaçlar.

İkincisi, tüm bu teoriler belli bir bağlamda bireycidir: Bireylerin ahlâk sorununun ana nesnesi olarak görülmesi sonucunda kurumsal düzenlemeler de, bireylerin hayat kalitesi üzerindeki muhtemel etkileri gözetilerek meşrulaştırılır. Buradaki bireycilik anlayışını diğer bireycilik yaklaşımlarından ayırt etmek önemlidir. Örneğin ele aldığım teoriler, bireylerin normalde tümüyle motive edilmesi gerektiğini ya da çoğunlukla kendi kişisel çıkarlarınca motive edilmelerine işaret etmezler. Bu teoriler, özgeciliğin [*altruism*] hem yaygın hem de iyi bir şey olduğu ihtimaline açıktırlar. Aslında bireyciliğin yanlış biçimleriyle ilişkili oldukları iddia edilen liberteryen ve klasik liberalizm savunucuları, kendi teorilerinin yeniden dağıtım üzerine koyduğu kısıtlamaların özgeci güdülere daha geniş ve avantajlı bir alan açtığını ileri sürerler. Fakat bununla birlikte, bireylerin kendine yeten [*self-contained*], kendine güvenen [*self-reliant*] ya da "asosyal" [*asocial*] olduklarını ifade etmezler. Rawls'un adalet duyusu kapasitesini geliştirmenin önemi hakkındaki iddiası, muhtemelen bireylerin toplumun dışında geliştirilebilmesi mümkün olmayan çeşitli ahlâkî çıkarları vardır gerçeğine bir karşılıktır. Gerçek şu ki, insanlar, toplum olmadan iletişim kurmayı bile öğrenemezler. Bir iyi hayat anlayışına [*conception of the good life*] ya da aktif bir adalet duyusuna sahip olmanın ne olduğuna dair bir algıyı toplumsal etkileşim olmadan kesinlikle geliştiremezler. Aslında, incelediğimiz teorilerin hepsi bunu kabul eder, ama tüm teoriler için esas problem, insanların doğası gereği top-

lumsal varlıklar olduğu varsayımından hareketle, bir toplumsal düzenin nasıl örgütlenmesi gerektiğidir.

Bu teorilerin paylaştığı fakat hakkındaki her şeyin apaçık göründüğü bu dayanıksız bireycilik şeklini kabul ediyorum, bu meseleyi destekleyebileceğini düşündüğüm bir imaya dikkat edelim. Toplumun geliştiğini söylediğimizde, toplumun en azından bazı üyelerine ya da müstakbel üyelerine artık daha iyi hizmet ettiğini ifade etmek isteriz. Örneğin, daha az cinsiyetçi bir toplum haline gelmek ahlâkî bir ilerlemedir, çünkü bu toplumun (çoğu kadın olan) bazı üyelerinin eski durumlarına göre gerçekten daha iyi durumda olacağı anlamına gelir. Eğer bu teorilerin vehmettiği derecede bireyciyseniz ve daha az cinsiyetçi bir toplum haline gelmenin ahlâkî bir kayıp olduğuna inanıyorsanız, bunun sebebi sizin bu değişimin bireysel kimliklere zarar verdiğini (ve bu zararın, bireylere değişimin getirebileceği faydaların önüne geçtiğini) düşünmeniz olmalıdır. Ama ahlâkî bir bakış açısına göre, eğer ahlâk sorununun ana nesnesi bireyler olmasaydı, bir toplumun ilerlemesi herhangi bir kimsenin şartlarının iyileşmiş olması dikkate alınmadan da mümkün olurdu. Bunun doğru olamayacağını kanıtlayamayız, ama kanıtlama zorunluluğu, bu iddiayı savunanların sorumluluğundadır.

Bu teorilerin çoğunun paylaştığı üçüncü özellik anti-mükemmeliyetçiliktir [*anti-perfectionalism*]. Anti-mükemmeliyetçilik şöyle açıklanabilir: Devlet, insanları kendi hayatlarını devlet tarafından doğru ya da değerli olduğuna inanılan bir değerler grubu *–devlet bu değerlerin doğru ya da değerli olduğuna inanmakta haklı olsa bile–* çerçevesindeki esasa göre oluşturmaya zorlamamalıdır. Margalit ve Halbertal'ınki de dâhil olmak üzere ele aldığımız tüm görüşler, insanların iyi anlayışlarının devlet tarafından zorlanması yetkisi üzerine çok net kısıtlamalar koyar. Örneğin, Rawls'un teorisinde –hepsi de ahlâkî olan fikirler– üç temel sezgisel fikir vardır, dolayısıyla insanî varlığın bir iyi anlayışı ve adalet duygusu kapasitesinin geliştirilerek kullanımda vücut bulmasında üst düzey-

de çıkarı vardır. Friedman, bir kimsenin kendi hayatını kendi yargıları ve değerlerine göre yönetebilmesinin –insan gelişimine son derece katkı sağladığını düşündüğü için– önemini savunur. Nozick'in yan-kısıtlamaları, insanların kendi hayatlarını kontrol etmelerinin iyi olduğu fikrine dayanır. Tamamı anti-mükemmeliyetçi olan bu teoriler iyi hakkındaki tartışmalı ahlâkî yargıları da reddetmez. Ayrıca devletin vatandaşlarına tek kapsamlı bir hayat görüşünü dayatmasına karşı çıkan bu teoriler, savundukları adalet prensiplerinin meşrulaştırılması sırasında dayatmacılıktan kaçınırlar.

Modern liberal demokrasilerde ılımlı anti-mükemmeliyetçilik açıkça haklı görünür. Ama bu görece yeni bir fenomendir: Çoğu toplumda oldukça sınırlayıcı toplumsal normlar benimsenmiştir. Örneğin bugünkü dünyanın birçok yerinde, toplumsal kurumlarda temellenmiş olan güçlü hareketler bir insanın hayatını nasıl yaşaması gerektiği konusunda kapsamlı görüşler öne sürmektedirler. Elbette ki bu hareketler, vicdan özgürlüğü ve ifade özgürlüğü çerçevesindeki görüş ayrılığına yeterli koruma sağlanması halinde tartışmalı hale gelirdi. Batı Avrupa ülkelerinin çoğu, geçen bin yıldaki birkaç yüzyılı, Hıristiyanlığın bir ya da bir başka biçimine göre meşrulaştırılmış olan toplumsal kurumların gözetiminde geçirdi–bugünkü Orta Doğu'nun birçok ülkesindeki toplumsal kurumlar da İslâm'ın şu ya da bu biçimine göre meşrulaştırılmaktadırlar. Bu kurumlar uygun anlamıyla mükemmeliyetçidir. Fakat, ılımlı anti-mükemmeliyetçiler bile meşrulaştırma [*justificatory*] rolünün hangi ahlâkî değer tarafından yerine getirileceği konusunda kendi içlerinde ihtilaflıdırlar. Örneğin evliliği göz önüne alalım. Belirli bir sözleşmeye taraf olarak dâhil olan ve çeşitli faydaları sadece bu sözleşmeye katılan insanlarla sınırlandıran devlet, neden insanların özünde kişisel olan hayatını düzenleyen bir sözleşmeye imtiyaz tanımalıdır? Bu tür düzenlemelerin sonucu olan birçok toplumsal fayda ve çocukların yararlanacağı faydalar, böyle özel ve ayrıcalıklı düzenlemeler yapılmadan sadece insanların kendi aralarında isteğe bağlı ola-

rak yapacakları sözleşmelerle de elde edilebilirdi. Belirli bir evlilik sözleşmesine imtiyaz tanımanın ayırt edici faydası şudur: İnsanları uzun süreli bağlılıklar kurmaya yönlendirir ve mevcut sözleşmenin feshedilmesi, halka ilân edilmiş olması nedeniyle zorlaşır. Devletin bu müdahalesinin meşrulaştırılması, taraflara elde edilmesi zor olan bazı yararlar sağlamış olmasıdır. Muhtemel bir argümana göre: İnsanî varlığın sistematik eğilimi günü yaşama üzerine kuruludur. Bu durumda insanlar, kısa süreli ve geçicilikte temellenen, özelikle samimiyet imâ eden ilişkilere ve cinsel ilişkilere girmeye yönelir. Bu ilişkilerin devam etmesi bağlılıktan çok genellikle eylemsizlik [*inertia*] nedeniyledir. Dolayısıyla devletin, insanları samimi ilişkilerini uzun süreli taahhütlere dönüştürme teşviki, belki de daha önemlisi, taahhütlere yönlendirmesi meşrudur. İmtiyazlı bir evlilik sözleşmesi bu amacı yerine getirir. Tabiî ki ılımlı bir mükemmeliyetçilik olarak evlilik, insanları taahhütlere zorlamaz – insanların kendi kararlarını vermelerine ve bu kararlara göre yaşamalarına izin verir. Fakat bu meşrulaştırma, makûl insanlar arasında insanî gelişime yol açan şeyin ne olduğu iddiasını içeren tartışmalara yol açar.

Bazı muhafazakâr düşünceler

Dikkatli okur, bu kitapta muhafazakâr sayılabilecek adalet teorilerine yer vermediğimi fark edecektir. Bu yazarın yanlı olduğu iddialarını gündeme getirebilir elbette. Amacım, adalet teorilerini içeren çağdaş tartışmalar hakkında âdil bir bakış açısı sunmaktır. Muhafazakârlıkla nitelendirilebilecek bir çağdaş adalet teorisi olmadığını söylemenin âdil kabul edilmesi gerektiğini düşünüyorum. Bazı okuyucular Friedman'ı, belki bazı okuyucular da Nozick'i muhafazakâr olarak düşünebilirler, ama bunun âdil olduğunu sanmıyorum – her ikisi de toplumsal kurumların rasyonel olarak meşrulaştırılması gerektiğine inanır ve statükoya herhangi bir temel hâkimiyet atfetmezler. Tartışmalarda herhangi bir çağdaş muhafazakâr adalet teorisine yer verilmemesi, çağdaş muhafazakâr teorisyen

ya da bakış açısına da yer verilmediği anlamına gelmemelidir. Aslında 6. Bölüm'de incelediğimiz, grup-hakları görüşlerine ilham veren cemaatçi adalet eleştirisi temelde muhafazakâr bir eleştiridir. Kitabı, bazı muhafazakâr görüşleri sergileyerek ve bunların adalet hakkında düşünmede neden önemli olduklarını vurgulayarak tamamlamak istiyorum.

Birinci muhafazakâr düşünce, yöneticileri çalışma ortamlarında değişiklik yapmayı teklif ettiğinde çoğu okuyucunun aklından geçmiş olan bir düşünceyle benzeşir. Eğer herhangi bir şirketin, okulun, üniversitenin ya da evin temel yönetimsel yapısını inceleyecek olsaydınız ve sonra hepsinin mükemmel derecede verimli işlediğini bulsaydınız, bu son derece şaşırtıcı olurdu. Bunlar, içsel güç mücadeleleri ve dışsal şartlardaki değişikliklere cevaben evrilmişlerdir; ve son durumda bu cevaplar yoluyla evrilmiş olan bir kurum, neredeyse tamamen farklı içsel güç ilişkilerini ve farklı dışsal teşvikleri içerir. Yani, işyerini yeni devralmış bir yönetici ya da yönetici danışmanı stratejik bir değerlendirme yapması için çağrıldığında gayet kesin olarak, farklı bir düzenlenmenin şirketi daha verimli yapacağını bulacaktır. Bu kişinin, kâğıt üzerinde daha verimli görünen bir dizi reformlar önerdiğini farz edelim. Çalışanlar genellikle iki şekilde karşılık verecektir. Birinci karşılık şöyledir: Bu reformların daha verimli bir çalışma ortamına götürebileceğini görüyoruz. Ama bunları uygulamak hem çok masraflı olacak hem de zaman alacaktır; bunlara alışana kadar, mevcut düzende olduğumuzdan daha verimli olamayabiliriz. İkinci karşılık şöyledir: Bu reformların yararlarını görebiliyoruz, çünkü bunlar sizin tasarladığınız ve vurguladığınız sonuçlar. Ama muhtemelen bu reformların şu anda kestiremediğimiz başka sonuçları da olacaktır ve *bu* sonuçların bazıları olumsuz olacaktır. Amaçlanmamış kötü sonuçlar olasılığı bizi bu reformlara karşı kuşkuya itmektedir.

Muhafazakârlar, mevcut düzenlemenin kusurlarını benzer şekilde kabul edebilirler ama bunları iddia edilen ahlâkî ilerlemelerin çoğuna karşı savunurlar. Kurumsal reformlar her

zaman bazı insanlara, bu reformun kendinden kaynaklanan (yani, içsel) bedeller yükler (örneğin, marjinal vergi oranının yükseltilmesi, vergi verenlere yük getirecektir). Bununla beraber, neredeyse her zaman, dışsal bedeller de yükler: Muhalefeti bastırmanın ve direnci kırmanın bedeli; bu bedel, muhalefet ve direnç ne kadar güçlü ve büyükse o kadar güçlü ve büyüktür. Ayrıca reformların faydası asla kesin değildir: Bir reformun destekçileri genellikle bu reformun bazı belirli faydalarını gösterecektir, ama önerilerinin hemen hemen kesin şekilde amaçlanmamış sonuçlarının da olacağı itirazını doğası gereği ortadan kaldıramazlar. Bir reformun ölçeği ne kadar büyükse, böyle bir itiraza karşı zayıflığı da o kadar büyüktür. Ele aldığımız tüm teoriler, tamamen uygulanabilmek için büyük ölçekli reformları gerektirir.

Bu muhafazakâr düşünceyi kayıtsız şartsız kabul etmeyi kastetmiyorum. Fakat sanırım, adalet ve reform hakkındaki görüşlerimizde en azından ılımlı bir muhafazakâr eğilimi desteklemektedir. 2. Bölüm'de tartıştığımız anlamda uygulanabilir oldukça, adalet teorisyenlerinin radikal adalet prensipleri ileri sürme hakları vardır. Fakat bu dönüşümün içsel ve dışsal bedellerini enine boyuna düşünmek ve ayrıca, bir reform önerisinin amaçlanmamış sonuçları olduğu gerçeğini kabul etmek, bir toplumsal adalet idealince motive olmuş reformcuların sorumluluğundadır. Bazı adaletsizlikler yeteri kadar kötü, bazı reformlar yeteri kadar ılımlıdır; bu muhafazakâr görüşün bu konuyla çok az ilgisi vardır. Fakat bir adaletsizlik ılımlı ya da bir reform tutkulu göründüğünde, muhafazakâr düşünce tarafından reformcunun önüne kanıtlama yükümlülüğü de sürülür.

İkinci muhafazakâr düşünceye göre, adaletin değeri adalet teorisyenlerince fazla büyütülmüştür. Adalet kesinlikle önemlidir ve bazı muhafazakârlar Friedman'ın görüşünü genel hatlarıyla kabul eder; hatta bazıları da Rawls'un varyantlarını kabul eder. Fakat adaletin, Rawls'un deyimiyle, "toplumsal kurumların birinci erdemi" olduğu konusunda anlaşamazlar; ya

da adaletin birinci erdem olmasının adaleti, Rawls ve Nozick gibi teorisyenlerin düşündüğü kadar önemli yaptığı konusunda anlaşamazlar. Adalet kadar iyi olan başka şeyler de vardır, adaletsizlik kadar kötü olan başka şeyler de. Birçok insanî üstünlük önemlidir – büyük sanatçıların ürettiği sanat; savaşın doğurduğu arkadaşlık ve cesaret, en iyi aile ilişkileri içerisinde gerçekleşen sevgi, samimiyet ve fedakârlık – ve bazen bu değerler adaletle çekişir. Bir kez daha söylemek gerekirse, muhafazakârlar herhangi belirli bir adalet teorisini reddetmek zorunda değildir, fakat bir teoriyi uygulama çabalarının bazı diğer (hayatî) insan değerlerinin kaybına neden olacağı temeline dayanarak bu çabalara karşı koyabilirler. Bu kaygı, Michael Sandel'in Rawls'u eleştirdiği (ve burada ele aldığımız tüm teorilere uygulanabilecek olan) uzun bir argüman çerçevesinde çok kolay anlaşılır şekilde sunulur: "Adalet şartlarını oluşturmak, eş zamanlı olarak kardeşliğin, hayırseverliğin ya da geniş bağlılıkların şartlarını da, en azından dolaylı olarak kabullenmektir" (Sandel 1981: 32). Sandel bunu aile ile benzeşim kurarak savunur; burada aile, bu alternatif şartların korunduğu ama adaletin önceliği tarafından yerinden çıkarılacak bir kurumdur:

> Örneğin, az ya da çok ideal bir aile ortamını ve bu ortamda ilişkilerin geniş ölçüde doğal bağlılık tarafından idare edildiğini ve bunun sonucu olarak da adalet şartlarının görece küçük bir dereceye kadar geçerli olduğunu farz edin. Bireysel haklar ve âdil karar verme prosedürleri, adaletsizliğin yaygın olmasından değil ama cömertlik ruhunun bunların cazibesine üstün gelmesinden dolayı nâdiren ortaya çıkar; bu ruh halinde, hakkımı talep etme eğiliminde nâdiren bulunurum... Şimdi, bu uyumlu ailenin bir gün çekişmeye düştüğünü hayal edin. Menfaatler farklı şekilde ortaya çıkar ve adalet şartları hızla gelişir... bağlılık ve doğallık... haklara uyma ve tarafsızlık taleplerine dönüşür... eski cömertlik yerini, mantıklı bir kusursuz bütünlük ruhuyla yer değiştirir ve yeni ahlâkî zorunluluklar adaletin tam karşılığını yerine getirir... Adaletin gelişinin, tam olarak olsa da, ahlâkî karakteri tamamen yeniden kurduğunu ve tek farkın psikolojik olduğunu söylemeli miyiz? (Sandel 1981: 33)

Bu retorik sorunun cevabı, tabiî ki, "hayır" olacaktır. Temel düşünce, adaletin yardımseverliği ortadan kaldırdığı, aile içerisindeki geniş bağlılığın düşmanı olduğu düşüncesidir. Rawls ve diğer liberallerin adalete kurumların birinci erdemi olarak odaklanması yanlıştır; adalet rekabet halindeki birçok iyiden biridir. Aile benzeşimine ve adaletin aile içindeki bağlılığı yok ettiği iddiasına dikkatli yaklaşmak için bazı sebepler vardır. Adalet, insanların her zaman haklarını talep etmelerini gerektirmez: Bağlılık dolu ailelerde sıklıkla görüldüğü gibi, şefkâtli kardeşlerin ya da ebeveynlerin kardeşi ya da çocuğu uğruna haklarından feragât etmesinde adaletsiz olan hiçbir şey yoktur. Peki, ya bir toplumda adaletin diğer değerlerle rekabet ettiğine inanmak için güçlü sebepler olsaydı? Adaletin son derece önemli olduğunu ve sonuna kadar uygulanması gerektiğini ve hatta bunu yaparken hayatı yaşamaya değer yapan şeyleri yok etseydik bile yine de sonuna kadar uygulanması gerektiğini söylemek fazla kaçardı.

Tabiî ki, bir tartışmada bu tür bir argümanı savunan muhafazakârlar, adaletsizliği savunduklarını nâdiren kabul ederler; en azından herkesin önünde, adaletin, korumaya çalıştıkları değerler bütünüyle uyumlu olduğu retoriğini benimsemeyi tercih ederler. Fakat bence mesele şudur ki, tercih ettikleri düzenlemenin adaletsiz olduğunu ama yine de makûl bir nedenlerinin olduğunu kabul *edebilirlerdi*. Tekrar söylemek gerekirse, eğer adaleti uygulamak bizi hayatı yaşamaya değerli kılan birçok şeyden mahrum edecekse, bu aslında adaleti uygulamaya karşı olmak sayılabilir. Tabiî ki bu basitçe, herhangi bir adaletsizliği haklı çıkarmaz; hatta diyelim ki, insanî değerlerin varlığını maksimize etmek için gerekli olan adaletsizlikleri bile haklı çıkarmaz. Adalet önemlidir ve adaletsizliğin kötü olmasının sebeplerinden biri, bazı insanları hayatî derecede önemli olan insanî değerlere erişimden adaletsizce mahrum bırakmasıdır. Şunu vurgulamalıyım ki, adaletin hayatî derecede önemli olan bazı insanî değerlerin varlığına engel olduğu iddialarını genellikle kuşkuyla karşılarım ve muhafazakârlığı

dışlayışımın bir nedeni de budur. Ama bu tür iddialar açıkça yanlış değildir; duruma göre ele alınmaları gerekir ve gerçeklik payları olduğunda adalet teorisyenleri bunlarla uzlaşmak zorundadır.

Son muhafazakâr düşünce ikincinin tamamlayıcısıdır. Bazı muhafazakârlar, insanların yaygın olarak kötülüğe meyilli olduklarına ve ele aldığımız adalet teorilerinin bazı uygulanma biçimlerinin "âdil" olsalar bile –bazı noktalarda–, bireysel vicdan ve kişisel özgürlük üzerinde daha az hâkimiyet kurabilen kurumlarla kıyaslandığında, kötülüğe daha fazla olanak tanıdığına inanırlar. Bu görüşe göre, hükümetin amacı –ki bu amaç uğruna alınacak tedbirler âdil olsa da olmasa da–, insanların birbirlerine kötülük yapmasını engellemektir. John Kekes bu görüşe örnek oluşturan çağdaş muhafazakâr bir düşünürdür. Kekes'e göre, kötülük "gerekçesiz... zarardır, ve öyleki, kurbanının normal işlevlerine hasar verecek kadar tehlikeli olmalıdır" (Kekes 1998: 26). Kekes'e göre kötülük, yalnızca, insanın kendini bulduğu bozuk toplumsal kurumlara verdiği olası bir karşılık değildir. Aksine, kötülük insan doğasının derinlerindedir: Kurumların sebep olduğu bir şey değildir; kurumsal düzenin karşılık vermesi gereken, insanlık halinin bir özelliğidir. Kekes'e göre, çok sayıda insan ya kötü kimselerdir [*evildoers*] ya da potansiyel kötü kimselerdir. Kekes şöyle söyler:

> Eğer kötülük yaygınsa kötü kimseler çok sayıda olmalıdır. O halde beklenmelidir ki, bir liberal toplumda, davranışları ahlâken kabul edilebilir olan bir ahlâkî azınlık [*moral minority*] olacaktır ve bu azınlık için otonomi, özgürlük, eşitlik, çoğulculuk ve dağıtımcı adalet güvence altına alınırken, geriye kalan gayriahlâkî çoğunluğun, yani davranışlarının sebebi kötülüğün yaygınlığı olan çoğunluğun davranışları engellenmiş olacaktır. (Kekes 1998: 42)

Kekes, insan toplumunda kötülüğün yaygın olmasına dayanarak insanların çoğunu kötü kimseler olarak nitelendirmekte tam olarak haklı sayılmaz. Herhangi bir terörist birimin kuru-

cusunun bileceği gibi, sadece çok az insan, çok sayıda insana büyük kötülükler yapabilir. Eğer Timothy McVeigh'in* duruşmasındaki delillere bakarsak, 151 insanı öldürmek ve diğer yüzlercesine zarar vermek sadece iki tane kötü insan ve bir kamyon dolusu gübreye mal oldu. Holokost birçok Avrupalının aktif katılımı ve daha birçoklarının rızasıyla gerçekleşti ama Avrupalıların (ya da Almanların) çoğunluğuna yakın bir sayıyla, insan kötülüklerinin en büyüğü olmaya aday bu eyleme kötü niyetle katıldığı hiç de açık değildir.

Bir de, Kekes'in bu karamsar görüşünün doğru olduğunu farz edelim. Bu, Rawls ve diğerleri tarafından anlaşıldığı şekliyle adalet için ne anlama gelirdi? Sanırım bu sorunun cevabı, adaleti içeren kurumların kötülüğü daha fazla ya da daha az imkânlı hale getirmelerine bağlıdır. Bir kere daha, âdil kurumların daha fazla olmasının aslında kötülüğün alanını daralttığını düşünme eğilimindeyim. Vatandaşları daha az olmaktansa daha fazla eşit hale getiren ve daha az olmaktansa daha fazla özgürleştiren kurumların, insanların bireysel özgürlükleri kısıtlayan ve eşitsizlik hiyerarşilerini somutlaştıran kurumlara göre daha az kötülük ürettiklerini destekleyen kanıtımız vardır. Bunun sebebi, bu tür kurumların, muhtemel kurbanların kötülüğe karşı kendilerini daha iyi koruyabilmelerini sağlaması ve böylece kötü kimseleri caydırması olabilir. Yani bir kez daha, ele aldığımız bu muhafazakâr düşüncenin gerçekten adalete karşı olduğuna inanmıyorum. Ama bu düşüncenin rasyonel bir özü vardır: Kötülük zararlıdır ve eğer kavramsal bir argümanla adaletin kötülüğü uzaklaştıracağını gösteremezsek, bazen adaleti çoğaltma ile kötülüğü azaltma arasında bir dengeleme olduğu ihtimaline açık olmak zorunda oluruz. Bu dengelemeler ortaya çıktığında, bazen kötülüğe karşı ve eşitsizlikten yana karar vermek doğru olacaktır.

---

* 1991'deki Irak saldırısındaki yararlılıkları nedeniyle madalya verilmeye değer görülen bir asker. Terhis olduktan sonra, ABD'de 19 Nisan 1995 tarihinde Oklahama'daki bir kamu binasını bombaladı, 19'u çocuk 168 kişinin ölümüne, 674 kişinin yaralanmasına neden olmuştur. – *ed.*

İlâve Kaynaklar

Bu kitap, ele aldığı literatürün de birlikte okunmasını salıklar. Ayrıntılarının önemli olduğuna inandığım az sayıda kitap ve makaleye bilerek odaklandım. Elbette ki seçtiğim literatürün güncel tartışmalar içinde önemli olduklarına inanıyorum.

Buna rağmen, bu kitap tek başına ya da ilgili olduğu literatürle birlikte alındığında, adalet hakkındaki güncel tartışmalarda, soyut teorilerin daha çok yer tutuğu gibi yanlış bir izlenim yaratabilir. Böyle değildir; hem adaletin teorileştirmesi yoluyla öğrenilmiş dersleri uygulayan hem de daha ileri teorik gelişim sürecinde bu konulardan yararlanmaya devam eden – güncel ahlâkî ve siyasî konular üzerine bol miktarda literatür vardır. Aşağıdaki önerileri iki kategoride düzenledim: Birincisi, burada tartışılan literatür ile doğrudan alâkalı olan çalışmalar; ikincisi, bu literatürle alâkalı ya da ondan yararlanan güncel konular hakkındaki çalışmalar.

Teoriler

Şu anda Rawls üzerine en iyi kaynak, Rawls hakkında geniş ve çok iyi organize edilmiş bir kaynakça içeren, Samuel Friedman'ın *The Cambridge Companion to Rawls* (Cambridge University Press, 2003) başlığı altında düzenlenmiş olan koleksiyonudur. Ayrıca, eğer bulabilirseniz, değerli bir okuma da Thomas Pogge'un *Realizing Rawls* (Columbia University Press, 1989) adlı eseridir. Liberalizm hakkındaki literatürdeki çok önemli eserlerden ikisi, Joseph Raz'ın *The Morality of Freedom* (Oxford University Press, 1986) adlı eseri ve Ronald Dworkin'in *A Matter of Principle* (Harvard University Press, 1985) adlı eseridir. Kapasite yaklaşımı üzerine bol miktarda kitap vardır. Sabine Alkire'ın *Valuing Freedoms* (Oxford University Press, 2002) adlı eseri başlangıç için uygundur. Loren Lomasky'nin *Persons, Rights, and the Moral Community* (Oxford Univeristy Press, 1987) adlı eseri ılımlı liberalizmi gerekçelendirmek için mükemmel bir girişimdir. Ele aldığım monograflara ek olarak, Will Kymlicka grup hakları hakkındaki tartışmalarla ilgili makalelerin mükemmel bir düzenlenmiş koleksiyonuna sahiptir, *The Rights of Minority Cultures* (Oxford University Press, 1985). İlgili okuyucular, Barian Barry'nin grup-temelli bakış açılarına karşı genişletilmiş argümanını ayrıca okumalıdır, *Culture and Equality* (Polity, 2001).

Konular

Kendimi belli konular üzerine olan *kitapları* önermekle kısıtladım. Bu kitapların tümü adalet hakkında felsefî teorileştirmelerin ve belli durumlara uygulamaların bir kombinasyonunu içerir. Başlıklar, ilgili oldukları konuyu açıklayacaktır.

Archard, David, *Children, Family, and the State* (Ashgate Publishing, 2003)

Archard David ve Colin Macleod (ed.) *The Moral and Political Status of Children* (Oxford University Press, 2002)

Baird, Robert ve Stuart Rosenbaum (ed.) *The Ethics of Abortion: Pro-Choice Versus Pro-Life* (Prometheus Books, 1993)

Buchanan, Allen, Dan Brock, Norman Daniels ve Daniel Wikler, *From Chance to Choice* (Cambridge University Press, 2000)

Cahn, Stephen (ed.) *The Affirmative Action Debates* (Routledge, 2002)

Daniels, Norman, *Just Health Care* (Cambridge University Press, 1985)

Kamm, Frances Myrna, *Creation and Abortion* (Oxford University Press, 1992)

Kittay, Eva Feder, *Love's Labor: Essays on Women, Equality, and Dependency* (Routledge 1999)

Moellendorf, Darrel, *Cosmopolitan Justice* (Westview Press, 2000)

Pogge, Thomas, *World Poverty and Human Rights* (Polity, 2002)

Walzer Michael, *Just and Unjust Wars* (Basic Books, 1977)

Kaynakça

Barry Brian (baskıda) *Why Social Justice Matters* (Polity).

Buchanan, Allen (1997) "Theories of Secession", *Philosophy and Public Affairs*, 26, 31-61.

Buchanan, Allen, Daniel Brock, Norman Daniels ve Daniel Wikler (2000) *From Chance to Choice* (Cambridge University Press).

Cohen, G. A. (1997) "Where the Action Is: On the Site of Distributive Justice", *Philosophy and Public Affairs*, 26, 3-30.

Daniels, Norman, *Just Health Care* (Cambridge University Press, 1985).

Dworkin, Ronald (1981) "What is Equality? Part 2: Equality of Resources", *Philosophy and Public Affairs*, 10, 283-345.

Fraser, Nancy (1998) "Social Justice in the Age of Identity Politics", *The Tanner Lectures on Human Values at http:www.tannerlectures.utah.edu/lectures/Fraser98.pdf.*

Friedman, Milton (1962) *Capitalism and Freedom* (University of Chicago Press).

Galston, William (2002) *Liberal Pluralism* (Cambridge University Press).

Hayek, Friedrich (1960) *The Constitution of Liberty* (University of Chicago Press).

Hochschild, Arlie (1989) *The Second Shift* (Viking).

Kant, Immanuel (1998) *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, ed. Mary Gregor (Cambridge University Press).

Kekes, John (1998) *Against Liberalism* (Cornell University Press).

Kymlicka, Will (1989) *Liberalism, Community and Culture* (Oxford University Press).

Kymlicka, Will (1995) *Multicultural Citizenship* (Oxford University Press).

Langton, Rae (1993) "Speech Acts and Unspeakable Acts", *Philosophy and Public Affairs*, 22, 305-30.

Lenin, V. I. (1964) "How to Guarantee the Success of the Constituent Assembly" *Collected Works*, Cilt 25 (Progress Publishers)

Levine, Andrew (1999) "Rewarding Effort", *Journal of Political Philosophy*, 7, 404-18

Margalit, Avishai and Moshe Halbertal (1994) "Liberalism and the Right to Culture", *Social Research*, 61, 491-510.

Miller, David (1995) *On Nationality* (Oxford University Press).

Moellendorf, Darrel (2000) *Cosmopolitan Justice* (Westview Press).

Nozick, Robert (1974) *Anarchy, State and Utopia* (Basic Books).

Nussbaum, Martha (1998) *Sex and Social Justice* (Oxford University Press).

Nussbaum, Martha (2000) *Women and Human Development* (Cambridge University Press).

Okin, Susan Moller (1987) "Justice and Gender", *Philosophy and Public Affairs*, 16, 42-72.
Okin, Susan Moller (1999) *Is Multiculturalism Bad for Women?* (Priceton University Press).
Rawls, John (1971) *A Theory of Justice* (Harvard University Press.
Rawls, John (1980) "Kantian Constructivism in Moral Theory", *Journal of Philosophy*, 77, 515-72.
Rawls, John (1992) *Political Liberalism* (Columbia University Press).
Rawls, John (1999) *Development as Freedom* (Knopf).
Rawls, John (2001) *Justice as Fairness* (Harvard University Press).
Sandel, Michael (1981) *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge University Press)
Scanlon, T. M. (1972) "A Theory of Freedom of Expression", *Philosophy and Public Affairs*, 1, 204-26.
Sen, Amartya (1999) "Understanding Evil: American Slavery, the Holocaust, and the Conquest of the American Indians", *Ethics*. 106, 424-48.
Swift, Adam (2001) *Political Philosophy: An Introduction for Politicians and Undergraduates* (Polity).
Swift, Adam (2003) *How Not to be a Hypocrite: School Choice for the Morally Perplexed Parent* (RoutledgeFalmer).
Swift, Adam (baskıda) "Justice, Luck and the Family" Samuel Bowles, Herbert Gintis ve Melissa Osborne (ed.) *Unequal Chances* (Princeton University Press).
Thomson, Judith (1971) "A Defense of Abortion", *Philosophy and Public Affairs*, 1, 47-66
Walzer, Michael (1977) *Just and Unjust Wars* (Basic Books).
Weithman, Paul (2000) *Religion and the Obligations of Citizenship* (Cambridge University Press)
Wilkinson, Richard (1996) *Unhealthy Societies* (Routledge).
Williams, Andrew (1998) "Incentives, Inequality, and Publicity", *Philosophy and Public Affairs*, 27, 225-47.
World Bank (2001) *Engendering Development Through Gender equality in Rights, Resources and Voice* (Oxford University Press).

İnsanoğlunu en çok büyüleyen kavramlardan biri "Adalet"tir. Adalet kavramının büyüleyiciliği, özellikle çağrıştırdığı toplumsal düzenin içerdiği "eşitlik, doğruluk, refah ..." olgularında saklıdır. Modern dönemle birlikte doğan demokrasiler, adalete ve çağrıştırdığı "eşitlik, doğruluk, refah ..." olgularına erişebilirlik beklentilerini artırmıştır.

Bu kitap, adalete erişebilirlik beklentilerini artırmış olan modern dönem teorilerini, toplumsal düzenlemeler ve adaletin işleyişi, kişisel özgürlüğün sınırları, devlet müdahalesinin gerekçeleri çerçevesinde incelemektedir.

Çağdaş siyaset teorisindeki hâkim adalet fikrinin haritasını çıkaran bu kitap, J. Rawls, A. Sen, M. Nussbaum, M. Friedman, R. Nozick, W. Kymlicka, N. Fraser, G. A. Cohen'in adalet kavramına ve toplumsal düzen fikrine yaklaşımlarını bireyci, liberal, eşitlikçi, özgürlükçü ve feminist teorilerin ilgilerini dikkate alarak inceliyor.

H. Brighouse, toplumsal düzenin merkezinde yer alan "Adalet" kavramını, modern demokrasinin tartıldığı kantarın özellikleri aracılığıyla inceliyor.







epos *İnceleme*



